

Universidade de Santiago de Compostela
Facultade de Filosofía
Departamento de Lóxica e Filosofía moral

TESE DOUTORAL

Achegas onto-éticas para a liberación do suxeito.

Unha aproximación a partir da filosofía de Gilles

Deleuze

AUTORA: Rebeca Baceiredo Pérez

DIRECTOR: Luis García Soto

ISBN 978-84-9887-635-2 (Edición digital PDF)

“Entón a ética está directamente orientada cara á ontoloxía: máis aínda, diría que a
acompaña todo o tempo.”

En medio de Spinoza

“Artaud dixo: este mundo de microbios non é máis que a nada coagulada.”

O Anti-Edipo

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	7
RELACIÓN DE ABREVIATURAS DAS EDICIÓNS CITADAS	13
I METAFÍSICA	15
1. A inmanencia: a univocidade e o devir expresivo do ser	15
1.1 Substancia, atributos e modos. Definicións e composicións triádicas	16
1.2 Expresión e univocidade da substancia	22
1.3 Univocidade do sentido	26
1.4 A esencia como potencia	33
1.5 O tempo e o movemento do ser creándose	40
2. O virtual e o actual: as dúas faces do real	47
2.1 O <i>caosmos</i> : unha totalidade aberta e dinámica.....	47
2.2 O virtual e o actual suplantán ao posible e ao real	49
2.3 Individuación e existencia	51
2.4 A individuación e o campo problemático.....	54
2.5 A pasaxe do virtual ao actual.....	56
2.6 Unha aproximación ao acontecemento puro	59
2.7 Aión e Cronos: superficie e profundidade	63
2.8 Pensar o acontecemento	69
2.9 <i>Différentiation, différenciation</i>	75

3. Producción da diferenza: a diferenza en positivo	78
3.1 Espazo nómade de distribución transitoria.....	79
3.2 Diferenza intensiva	82
3.3 Os elementos da intensión	86
3.4 Proposta do pensamento da diferenza	88
3.5 Diferenza na repetición, repetición na diferenza	97
 4. O eterno retorno: a repetición da diferenza. Constitución metafísica e dimensión ética.....	 107
4.1 Nivel ontolóxico do eterno retorno e empirismo transcendental como método	107
4.2 Nivel ético do eterno retorno	110
4.3 Forza centrífuga.....	112
4.4 Pensar o eterno retorno, pensar a diferenza positiva	113
 5. Multiplicidades do campo transcendental: ideas e conceptos	118
5.1 Ideas como multiplicidades da dimensión virtual	119
5.2 Os conceptos como acontecementos	123
5.3 Ideas e conceptos: aproximacións, afastamentos	125
 6. O pregamento: sutura e bisagra.....	131
6.1 A continuidade inmanente	133
6.2 As dúas metades do acontecemento	134

6.3 Os pregamentos da materia e da alma	135
6.4 O mundo como prolongación das series converxentes.....	140
II ONTOLOXÍA E PODER	145
7. Territorialización e desterritorialización: os procesos polos que a	
inmanencia adquire e perde formas	145
7.1 O plano de consistencia ou Corpo sen Órganos	145
7.2 A estratificación: territorializacións e codificacións	149
7.3 A desterritorialización	153
7.4 Os arranxos e o <i>filum</i>	155
7.5 Máquinas abstractas.....	162
7.6 O ritornelo	165
7.7 A segmentación	169
7.8 Espazos lisos e espazos estriados	175
7.9 Rizoma e árbore. Mapa e calco	178
8. Construción do suxeito e atisbo de novas posibilidades de subxectivación	183
8.1 Achegas humeanas na construción da subxectividade	186
8.2 As sínteses polas que o suxeito se constrúe.....	192
8.3 Uso empírico e transcendental das facultades	200
8.4 Constitución do suxeito segundo Deleuze.....	204
8.5 Modos de subxectivación herdados e novos.....	212

9. Sentido: da produción á pragmática xeneralizada	221
9.1 A proposición	222
9.2 Produción de sentido: o sentido e o sensentido	225
9.3 Lingüística e pragmática	229
9.4 Réximes de signos	235
9.5 Linguaxe e poder	238
 10. Formación social e desexo	 242
10.1 Achega etnopsiquiátrica	242
10.2 O Edipo como límite ou canle represiva	248
10.3 O desexo representativo e molecular	251
10.4 Máquinas desexantes e <i>socius</i>	254
10.5 O molar e o molecular	261
10.6 Grupos suxeito e grupos sometidos	263
10.7 Inconsciente: de produto a produtor. A esquizoanálise como método	268
10.8 Enfermidade mental e discurso social	275
10.9 A esquizofrenia como caso	283
 11. Análise da sociedade actual	 289
11.1 O capitalismo como subxectividade global	290
11.2 Código vs. axioma. A axiomática inmanente capitalista	294
11.3 O Estado e as súas funcións	301
11.4 A máquina de guerra vs. a guerra	311
11.5 Razóns e senrazóns do capitalismo	315

11.6	Escravidade maquina.....	318
11.7	Resistencia e poder	325
11.8	Anexo. Unha breve aproximación ao poder transitando a Foucault (e a Negri).....	331
III POSIBILIDADES ONTO-ÉTICAS		343
12.	Pensamento: crítica e liberdade	343
12.1	Pensamento representativo	346
12.2	Pensamento sen imaxe.....	355
12.3	Experimentar pensamento	362
12.4	Consecuencias do pensamento clásico e do pensamento nómade.....	368
13.	Aumento do ser: as afeccións pasivas e activas en Spinoza	371
13.1	Os modos son afectados e afectan	371
13.2	Malos e bos encontros no camiño cara ao devir activo	376
13.3	Os graos de coñecemento: escada cara á liberdade	380
13.4	A diferenza ética suplindo ao xuízo moral	386
14.	Forzas activas e forzas reactivas	390
14.1	Forzas: reactivas e activas	392
14.2	A vontade de poder: afirmación e negación	397
14.3	Azar e necesidade: o lanzamento de dados	401
14.4	O devir e o eterno retorno en Nietzsche	403

14.5 A cultura e o escravo, o home superior e o superhome	407
14.6 Os nihilismos e a transmutación	411
14.7 A afirmación: conclusións ontoéticas	414
15. O devir: posibilidades onto-éticas dunha subxectivación en mutación	416
15.1 Devir, minoría e nomadismo: conceptos chave da innovación ontolóxica	418
15.1.1 A figura do anomal	420
15.1.2 Devir animal, devir muller e devir imperceptible	421
15.1.3 Unha cuestión de minoría e de nomadismo	424
15.2 Dimensións onto-éticas do rizoma e do Corpo sen Órganos	426
15.3 A contraefectuación: unha subxectividade non sometida	430
15.4 Subversión e variación: movementos ontolóxicos a partir do tatexo	435
15.4.1 Dimensión ontolóxica dunha arte desterritorializada: en busca do acontecemento puro	436
15.4.2 Dimensión política da arte desterritorializada: uso minoritario e tatexo	441
CONCLUSIÓNS	449
BIBLIOGRAFÍA	455

INTRODUCCIÓN

Obxecto

A posibilidade de mudar as condicións do mundo pasa por poder mudar as condicións da existencia. Se ben mudar as condicións materiais só é relativamente posible, ou posible en determinadas circunstancias, mudar as condicións ou principios internos é o que está da nosa man indiscutiblemente. Que a partir diso sexa posible incidir no contexto onde tal existencia se desenvolve é unha cuestión a formularse, ou, cando menos, a experimentar.

Isto é o pulo que nos leva a definir un obxecto de estudo, que se abordará no traballo de investigación que aquí comeza. E tal tema sintetizouse ou desenvólvese en torno a unha síntese / título que é *Achegas onto-éticas para a liberación do suxeito. Unha aproximación a partir da filosofía de Gilles Deleuze*. É dicir, inténtanse atopar na filosofía de Gilles Deleuze as propostas ontolóxicas e éticas que permitan unha subversión con respecto aos estados de cousas actuais, individuais e sociais, se queremos dicilo en termos máis convencionais... E tal subversión non é senón a posibilidade de estar por riba dos conxuntos molares, de superar a composición actual de modo que se apunte ao acontecemento puro, á realidade diagramática ou virtual que prefigura tales estados de cousas, sen coincidir con eles: porque estes nunca esgotan a riqueza do acontecemento do que forman parte.

Método

Mais para chegar a barallar tales conceptos, e para poder establecer o xeito no que implementar tal obxectivo, é necesario desenvolver un corpo teórico que vaia achegando ás nocións deleuzeanas, e que tales nocións sexan captadas dende a súa orixe

ou punto de partida no noso filósofo, de modo que haxa unha aproximación progresiva aos conceptos xa maduros ou propiamente deleuzeanos e posteriores. Pero ademais de intentar achegarse suavemente ou organicamente a tales conceptos macerados dende as súas influencias primeiras, tamén se intenta ordenar a exposición conforme a unha sorte de ordenamento polo que se vaian atravesando as capas do pensamento de Deleuze, do macro ao micro e/ou do que é ao que pode ser, por categorizar dalgún modo funcional.

Entón, se por un lado se presenta o nacemento do aparello conceptual a partir dos filósofos dos que se nutre ou que dixire na súa primeira etapa, Spinoza, Bergson, Kant, Hume, Nietzsche, etc., e a súa modulación específica, por outra banda, a investigación parte da metafísica para entrar na ontoloxía e na política, pero dende o punto de vista do que está dado, isto é, do que se é e no problema do poder, e, finalmente, pasar ás mesmas posibilidades onto-éticas presentes no corpo teórico deleuzeano. O traballo, logo, divídese en tres apartados: a) metafísica, b) ontoloxía e poder, c) posibilidades onto-éticas. Sen que un aspecto se derive doutro, xa que todos están intimamente imbricados, é necesario, con moita dificultade, separalos formalmente para poder ir expondo o mesmo devir dos conceptos, para poder debullar a trama teórica pola que será posible acadar o obxectivo da tese.

Etapas

1. Primeiramente parece imprescindible definir a inmanencia deleuzeana, para o que se precisa profundar na substancia de Spinoza, concretamente, ou sobreenténdese, na interpretación deleuzeana de tal substancia. Así, pode entenderse a definición dun universo expresivo e unívoco, conformando un *caosmos* caracterizado pola súa apertura ou movemento. Tal concepción do universo, xunto coas achegas bergsonianas —e da física e matemáticas—, permite falar dunha vertente virtual e doutra actual. Isto é

imprescindible para explicar o problema da individuación e da mesma noción de acontecemento, para o que non se poden obviar as achegas da filosofía estoica. Ademais, fecúndase o texto de modo que se pode penetrar xa na noción de diferenza e, conseguintemente, de repetición, para o que xa se bota man do segundo Deleuze, do Deleuze de *Diferencia e repetición*. É entón cando se pasa a abordar o eterno retorno, no seu nivel ontolóxico e ético, tratamento que, obviamente, provén da análise que o noso filósofo fai de Nietzsche. Poder pensar o eterno retorno permite pensar a diferenza en positivo, logo mudar o mesmo pensamento. Mais, de momento, só se pasa a reflexionar a propósito dos mesmos conceptos e ideas como acontecementos, isto é, só se dá unha primeira achega ao feito de transmutar a mesma noción de pensamento.

2. Pero, antes de entrar niso, aínda resta percorrido que facer: pasar pola noción de pregamento para asentar as dúas metades ou vertentes do acontecemento, de xeito que sexa factible saltar a unha segunda parte da investigación: ontoloxía e poder. Porque tal parte empeza por intentar explicar os procesos polos que a inmanencia se coagula e se desfai en fluxo, ou os dos polos da materia - enerxía que conforman o real mesmo. Para isto vanse explicando os conceptos que en *Mil mesetas* aparecen conformando un grande sistema que explica o mundo. Tales conceptos necesitámoslos neste momento do traballo para poder proseguir con comodidade coa construción da subxectividade, da subxectividade con forma de suxeito e, logo, coas posibilidades da conversión ou muda de tal subxectividade.

E, precisamente porque se explica como tal subxectividade está ligada á mesma tradición de pensamento e aos contextos sociopolíticos e económicos, hai que pasar pola análise da linguaxe, do sentido, da lingua, aspecto que ademais nos permitirá, nun último tramo da tese, falar da posibilidade de subversión estética no ámbito da literatura, da mesma lingua, e da arte en xeral. Mais, polo momento, interésanos

explicar o desprazamento na postura deleuzeana a propósito da linguaxe, da produción de sentido a unha pragmática, de modo que se poida chegar a falar dos réximes de signos e, inmediatamente despois, da relación inevitable, íntima, entre linguaxe e poder. Isto servirá de ponte para relacionar a composición social e a composición ou configuración do desexo. E presentar e analizar tal concepto, o do desexo, fará que poidamos achegarnos ao inconsciente.

A súa análise, isto é, entender como se configura en función das necesidades sociais, ou do poder, se queremos, e entender como pode funcionar como produtor (e non só como produto), deixa o campo aberto para presentar o capitalismo como modo político – económico especializado en conformar e producir subxectividade. Mais será necesario botar unha ollada á mesma noción de Estado e ás súas variacións formais ao longo da historia para establecer o problema do poder nun sentido máis amplo, tan amplo que nos ofrezca a posibilidade de formular unha hipotética resistencia.

3. É nesta etapa da investigación cando xa o texto é capaz de afrontar unha terceira fase: nesta, o pensamento, a tradición da que provén e as implicacións que isto ten no mundo tanxible, palpable, así como a posibilidade de experimentar pensamento, de mudar a súa concepción, e a variación ontolóxica que tamén isto supón, son aspectos analizados antes de recuar a Spinoza, esta vez á súa formulación gnoseo-onto-ética. Así, estamos totalmente inmersos xa na potencia onto-ética da especie. E tal potencia da especie e do mesmo universo continúaase a analizar a través dos escritos deleuzeanos sobre Nietzsche, que outra vez aparece: a natureza das forzas e os seus posibles devires en función dos esforzos onto-éticos que cada quen estea dispost@ a facer ponnos en camiño cara un último apartado, no que tales posibilidades se analizan en termos puramente deleuzeanos.

Obxectivos

Os conceptos de devir ou de minoría, así como o de nomadismo, as viaxes intensivas, como opción vital son tratadas conceptos chave na innovación ontolóxica que Gilles Deleuze realiza. Se ben se fai fincapé nas propostas estéticas, na mesma arte (algúns tipos de arte) como exemplo de variación e de subversión, o horizonte do que xa se fala aquí sen restricións é da liberación dunha subxectividade encadeada aos contextos mediante a desestabilización permanente dunha identidade moldeada a partir das pautas externas que, acaban sendo moi interiores. E, precisamente, dende este interior, é onde se atopa un dos campos posibles de activismo: activismo onto-ético que atope os coágulos de micropoder presentes en cada un/ha, de modo que poida desfacerlos mediante o movemento, mediante o alisamento de tal estriaxe, e en tal espazo liso, seguir fuxindo, seguir devindo, seguir mutando. Superar, logo, os estados de cousas consiste en apuntar ao espazo virtual, que non está fóra, senón moi dentro de nós, onde atopamos a posibilidade de desfacer a identidade molar en prol dun acontecemento puro máis amplo e rico e susceptible, en calquera caso, do movemento das partículas ou realidades (cuánticas) que nos conforman.

Textos

Para a realización desta tese os textos empregados son, fundamentalmente, os de Gilles Deleuze. Tráballouse coas edicións españolas, co que as siglas que aparecen se refiren a estas, aínda que foron consultadas os orixinais franceses. Pero neste traballo de investigación optamos por traducir as citas que forman parte do corpo do texto ao galego. Por iso, cando se considera oportuno, fanse propostas específicas diverxentes con respecto á voz castelá. Por exemplo, arranxo por *agenciamiento* ou arranxar por *agenciar*, investimento por *catexis*, etc. Por outra banda, mantense a distinción da voz

francesa Je /moi, para nomear o eu activo e o eu pasivo, por entender que facilita a comprensión e achega uns matices necesarios nos apartados específicos, especialmente baseados en *Diferencia e repetición*, nos que tal distinción foi utilizada.

Con respecto ao emprego doutros textos hai que definir que realmente este non é un traballo de investigación sobre Gilles Deleuze, senón que el nos serve como fío para ir atopando posibilidades de subversión ou variación ontolóxica. Así que, en primeiro lugar, a bibliografía sobre Deleuze só se cita puntualmente, cando resulta especialmente interesante para o punto en cuestión. E, en segundo lugar, vemos como en algúns capítulos as voces protagonistas son outras (Foucault e Negri ou Fourasté e Deveraux), voces, en calquera caso, que inflúen no corpo teórico deleuzeano, a pesar das diferenzas, e se relacionan co seu discurso e co obxecto do noso tema. En ambos os dous casos, o modo de citación prescinde de calquera tipo de abreviatura, empregadas só en referencia ás obras (individuais ou non) de Gilles Deleuze.

Por último, os títulos das obras de distintos autores aludidas ao longo do discurso, sen que haxa unha referencia directa a elas, son traducidos ao galego.

RELACIÓN DE ABREVIATURAS DAS EDICIÓNS CITADAS

AE: *El Anti-Oedipo*

B: *El Bergsonismo*

C: *Conversaciones*

CC: *Crítica y clínica*

CD: *Pintura. El concepto de diagrama*

D: *Diálogos*

DR: *Diferencia y repetición*

ES: *Empirismo y subjetividad. Ensayos sobre la naturaleza humana según Hume*

F: *Foucault*

FCK: *Filosofía crítica de Kant*

HB: *Henri Bergson. Memoria y vida*

ID: *La isla desierta y otros textos (1953-1974)*

IT: *Estudios sobre cine 2. La Imagen-Tiempo*

K: *Kafka. Por una literatura menor*

LS: *Lógica del sentido*

MM: *Mil Mesetas*

N: *Nietzsche*

NF: *Nietzsche y la filosofía*

P: *El pliegue. Leibniz y el Barroco*

PS: *Proust y los signos*

QF: *¿Qué es filosofía?*

RL: *Dos regímenes de locos (1975-1995)*

SFP: *Spinoza. Filosofía práctica*

SPE: *Spinoza y el problema de la expresión*

I METAFÍSICA

1. A inmanencia: a univocidade e o devir expresivo do ser

Ata chegar a escribir que “o Un se di nun só e mesmo sentido de todo o múltiple, o Ser dise nun só e mesmo sentido de todo o que difire. Non falamos aquí da unidade da substancia, senón da infinidade de modificacións que forman parte unhas das outras nese único e mesmo plan de vida” (Deleuze e Guattari, MM, 259), Gilles Deleuze desenvolve unha interpretación spinozista baseada na univocidade expresiva do ser. Isto é, dos monográficos de Spinoza ao *Mil Mesetas* pasan unha ducia de anos de asimilación que, en realidade, xa empeza antes, nos cincuenta, cos libros sobre Hume ou Bergson.

Para achegarnos e desenvolver a concepción de inmanencia e de univocidade dun ser expresivo, base metafísica de toda a filosofía deleuzeana, haberá que ir percorrendo este camiño con el, sen restrinxirnos a un único autor.

Empezar por Spinoza é necesario. Deleuze observa que Spinoza “busca as condicións dunha afirmación verdadeira, denunciando todos os tratamentos que retiran ao ser a súa plena positividade” (SPE, 163). É necesario, entón, establecer a inmanencia como a tese do Ente-Un, dun Ser común e igual a todos os seres. Isto significa que en verdade “a inmanencia é a nova figura que toma a teoría da univocidade en Spinoza” (Deleuze, SPE, 161).

Iremos vendo por que a univocidade clásica se reviste de inmanencia, pasando dunha sorte de panteísmo simple, no que todo equivale ao mesmo, ao caldo de cultivo que tomará Deleuze para formular un panvitalismo no que o ser non é o mesmo, senón que se di no mesmo sentido de todo o que se di. Esta concepción contempla unha heteroxeneidade debedora dos distintos graos de intensidade da substancia, na que os seres se alimentan do mesmo latexo, sendo formas relativas que non fan mudar a natureza do Ser ao devir nelas.

1.1 Substancia, atributos e modos. Definicións e composicións triádicas

Explicando a Spinoza, Deleuze¹ achegará unha substancia absoluta que existe por si mesma e que se expresa, nun primeiro nivel, nos propios atributos, expresando cada atributo unha esencia, e nun segundo nivel, nos modos a través dos atributos, como unha expresión da expresión. Neste segundo nivel é cando a expresión se pode equiparar a produción, “cando é o atributo o que se expresa” (Deleuze, SPE, 10). En si mesma, a expresión da substancia non é unha produción ata que os atributos se expresan nos modos que dependen deles e que expresan unha modificación².

A substancia é única segundo unha distinción real, que se opón a unha distinción de razón ou formal, a partir da que se establecerían un número diverso de substancias. Mais, que, segundo Spinoza, canto maior é a realidade dun ser, máis atributos se lle recoñecen, cantos máis atributos se lle recoñecen, maior necesidade de existencia ten, non basta para establecer unha soa substancia. Hai que ir ata a distinción real, pola que “é posible outorgar todos os atributos a un ser, polo tanto pasar da infinidade de cada atributo á calidade de absoluto dun ser que os posúe todos” (Deleuze, SPE, 31).

¹ Deleuze, SPE, 10.

² Ibid.

Como a substancia é infinita ou absoluta, os atributos, que son puntos de vista sobre ela, deixan de ser exteriores: “a substancia comprende en si a infinidade dos seus propios puntos de vista” (Deleuze, SPE, 18). Polo tanto, nun nivel de constitución da xenealoxía da substancia, esta exprésase nos atributos, que son a expresión dunha esencia; e nun nivel de produción das cousas, os atributos exprésanse nos modos, que á súa vez expresan unha modificación no atributo.

A expresión preséntase como unha tríada, en tanto que temos unha substancia que se expresa, un atributo que a expresa e unha esencia que é expresada³. Así, o atributo é “unha esencia particular que se atribúe á substancia, pero expresando certa esencia eterna e infinita. Os atributos atribúen a súa esencia a outra cousa=substancia, esta cousa permanece igual para todos os atributos. Os atributos son formas activas, dinámicas, non é o atribuído, é o atribuidor” (Deleuze, SPE, 36). Por unha banda, en tanto que atribuidor, o atributo é a expresión en existencia da esencia absoluta, e distínguese dela en tanto que expresa unha certa esencia⁴. Por outra, en tanto que formas dinámicas e activas, “son verdadeiros *verbos*” (Deleuze, SPE, 39).

Pero os atributos, que constitúen a esencia da substancia, non constitúen a esencia dos modos, aínda que son “formas comúns, porque as criaturas os implican tanto na súa propia esencia como na súa existencia” (Deleuze, SPE, 41). Conteñen, entón, as esencias dos modos e constitúen a esencia da substancia. Nela e neles se afirman⁵: os atributos teñen un carácter afirmativo, o mesmo que toda a filosofía de Spinoza⁶.

³ Deleuze, SPE, 23.

⁴ Ibid.

⁵ Deleuze, SPE, 53.

⁶ Ibid.

De igual xeito que unha soa substancia é comprendida polos atributos, unha soa cousa (modificación) é expresada en todos os atributos e non existe fóra do modo que a expresa, que á súa vez ten o mesmo ser ou conexión cos demais, aínda que non coincidan no atributo⁷.

Cando “a substancia se re-expresa, os atributos se expresan á súa vez nos modos” (Deleuze, SPE, 180): por outra banda, os atributos, ao coimplicar as esenciais dos modos, e explicarse por elas, contan cunha sorte de terceira expresión, que é cuantitativa. Como tal, terá dúas formas, “como a cantidade mesma” (ibid): intensiva e extensiva. A intensiva atópase nas esenciais dos modos e a extensiva, nos modos cando pasan á existencia, a través do atributo da extensión.

É dicir, se sabemos que os atributos coñecidos son tal extensión e mais o pensamento, podemos dicir que os modos engloban os atributos en tanto que os modos son alteracións, afeccións, modificacións na substancia, que se vehiculizan, digamos, mediante os atributos nomeados (atribuidores, non atribuídos). Isto é, cada atributo é afectado por cantidades “elas mesmas infinitas, pero divisibles baixo certas condicións, cada unha á súa maneira: unha cantidade intensiva, que se divide en partes intensivas ou en graos; unha cantidade extensiva, que se divide en partes extensivas” (Deleuze, SPE, 184).

Porén, se lembramos que a substancia en Spinoza é a *natura naturata*, a natureza ou o universo formado, pero na xénese é a *natura naturans*, o pulso potencial, virtual do cosmos, o problema aparece cando falamos da individuación dos modos. Aínda que Deleuze⁸ sinala que no *Tratado Breve* a individuación aparece pola existencia do modo,

⁷ Deleuze, SPE, 105.

⁸ SPE, 187.

entón, pola duración e pola figura e lugar⁹, non esquece que posteriormente Spinoza deixa aberta a posibilidade dos modos singulares, da singularidade do modo antes de pasar á existencia. É escabrosa a cuestión da realidade física das esencias (dos modos): “como se distinguen as esencias de modos, elas que son inseparables unhas das outras?, como son singulares, sendo que forman un conxunto infinito?”, exhortanos a preguntarnos Deleuze (SPE, 187). En tanto que as esencias dos modos aparecen presentadas como graos de intensidade que afectan ao atributo (por iso están contidos nel), semella que se fala dunha singularidade ou distinción das esencias dos modos: “a diferenza dos seres (esencias de modos) é á vez intrínseca e puramente cuantitativa, xa que a cantidade da que aquí se trata é a cantidade intensiva” (Deleuze, SPE, 190). A diferenza, a individuación, é intrínseca e cuantitativa, isto é, intensiva¹⁰, grao de potencia ou parte intensiva¹¹.

A individuación en Spinoza, logo, “vai da calidade infinita á cantidade correspondente, que se divide en partes irreducibles, intrínsecas ou intensivas” (Deleuze, SPE, 192), inseparables unhas doutras, unicamente polo número, pola abstracción. De feito, a esencia do modo existe sen que este mesmo exista: “a esencia non é causa da existencia do modo” (Deleuze, SPE, 193), isto é, non se fala dunha pasaxe do posible ao real, porque poder existir é potencia, unha potencia “englobada na esencia dunha cousa finita” (Deleuze, SPE, 82). Digamos que un modo existe cando unhas partes extensivas están determinadas a entrar nunha relación que lle corresponde a esa esencia, e deixa de existir cando esas partes son determinadas a entrar baixo outra relación: a súa

⁹ Deleuze, SPE, 189.

¹⁰ Deleuze, SPE, 190.

¹¹ Deleuze, SPE, 192.

existencia depende de leis externas ás súas esencias¹². Cada relación, entón, “ten unha verdade eterna, en tanto unha esencia se expresa nela” (Deleuze, SPE, 203).

Enténdese, entón, ademais do problema da individuación dos modos, o feito de que para Spinoza o paso á existencia non é un paso do posible ao real: o modo existente non é a realización dun posible. “As esencias existen necesariamente, en virtude da súa causa; os modos dos que son as esencias pasan necesariamente á existencia en virtude de causas que determinan as partes a entrar en relacións que corresponden a esas esencias” (Deleuze, SPE, 204). Esta distinción entre existencia e esencia é, en calquera caso, formal, xa que a existencia do modo é a esencia posuíndo partes extensivas.

En resumen, se “os atributos son como calidades dinámicas ás que lles corresponde a potencia absoluta de Deus”, se “un modo na súa esencia é sempre un certo grao, unha certa cantidade dunha calidade” e “por iso mesmo é que, no atributo que o contén, é como unha parte da potencia de Deus” (Deleuze, SPE, 178), os modos expresan ou explican a potencia de Deus mediante unha diferenciación cuantitativa. Isto é, falamos de modos que se “distinguen cuantitativamente: cada modo expresa ou explica a esencia de Deus, por moito que esa esencia se explique ela mesma pola esencia do modo, é dicir, se divida segundo a cantidade correspondente a ese modo. Os modos dun mesmo atributo non se distinguen polo seu rango, pola súa proximidade ou afastamento de Deus. Distínguense cuantitativamente, pola cantidade ou capacidade da súa esencia respectiva que participa sempre directamente da substancia divina” (Deleuze, SPE, 178).

Os entes, na *natura naturans*, son modos cuxa esencia é grao de potencia ou unha parte intensiva. Polo tanto, a esencia dun modo na substancia, antes de pasar á

¹² Deleuze, SPE, 202.

existencia, é puramente cuantitativa intensiva e existe en tanto que a potencia infinita engloba todas as súas potencias posibles, mais non se diferencia porque a distinción numérica non se pode aplicar á infinidade da substancia. O modo, digamos, é unha determinada potencia virtual no atributo da substancia que se cualifica cando pasa á existencia, á extensión: cuantitativa en latencia, mais cualificada. Así, a esencia de cada ente é a súa potencia, o grao de potencia de Deus que expresa ou é capaz de expresar. Mais esta potencia non é unha abstracción: actualízase a cada momento¹³.

A individuación vai da calidade que expresa o atributo, infinita en tanto que expresión da substancia única, á cantidade concreta da potencia de Deus da que cada modo participa, englobando a tal atributo: “igual que o noso corpo participa da potencia de existir, a nosa alma participa da potencia de pensar” (Deleuze, SPE, 141). De feito, a idea representa un obxecto e ata certo punto o expresa, pero máis profundamente “a idea e o seu obxecto expresan algo que lles é común, e por tanto propio a cada un: a potencia, ou o absoluto baixo dúas potencias, que son as de pensar ou de coñecer, de ser ou de actuar” (Deleuze, SPE, 332). A representación estaría localizada nunha relación extrínseca entre a idea e o obxecto, pero no paradigma da expresión, cada un vai pola súa conta máis alá desa representación, desa relación extrínseca, e é a relación entre os atributos da extensión e do pensamento, nos que o modo se expresa. Estas dúas series diverxentes vincúlanse na tríada da substancia, pola que Deus se expresa nos atributos e os atributos expresan calidades ilimitadas que constitúen a esencia de Deus, e na tríada do modo, pola que os modos expresan modificacións na substancia a través de todos os atributos¹⁴.

¹³ Smith 1998: 260.

¹⁴ Deleuze, SPE, 332.

Iso si, a inmanencia mantense porque, ao pasar á existencia, os modos seguen a estar contidos na substancia, seguen pertencendo a ela: “a diferenza formal pasa ao interior do ser e xa non entre seres numericamente distintos. O ser (...) é formalmente diverso, numericamente un. Compréndese, por conseguinte, que a diferenza de calidade ou de natureza sexa tributaria da intensidade: non é que todo equivalla ao Mesmo, ao ser as diferenzas só de grao; senón que os diferentes (calidades, especies, modos de existencia) resoan a distancia en toda a súa heteroxeneidade, repetíndose uns aos outros coma os “graos da Diferenza mesma” (Zourabichvili 2004: 111), definíndose así o pulir ontolóxico deleuzeano sobre a obra de Spinoza.

1.2 Expresión e univocidade da substancia

A expresión da substancia, logo, implica un desenvolvemento e unha implicación. “Explicar é desenvolver. Englobar é implicar” (Deleuze, SPE, 12), sen que estes dous termos se opoñan. “Só indican dous aspectos da expresión” (ibid). A expresión é explicación en tanto desenvolve aquilo que expresa, a saber, a substancia na multiplicidade; pero tamén engloba, en tanto que a expresión do múltiple engloba a substancia única. A substancia permanece englobada no que expresa, impresa no que desenvolve, “inmanente a todo aquilo que o manifesta” (Deleuze, SPE, 12). E, aínda que como se dixo previamente, a expresión é produción só no seu segundo nivel, na tríada dos modos, cando é o atributo o que se expresa naquilo que está implicado nel, sendo expresión da substancia en si mesma na tríada da substancia, a expresión é sempre unha explicación¹⁵.

O expresado non existe fóra da expresión, aí radica a inmanencia, pero “é expresado como esencia do que se expresa” (Deleuze, SPE, 37). Se mantemos a

¹⁵ Deleuze, SPE, 14.

inmanencia do expresado na expresión, mantemos unha positividade, mentres que se situamos unha certa transcendencia do que se expresa en relación ás súas expresións, aparece a noción de negatividade¹⁶. Esta negatividade baséase na confusión de Deus e das súas propiedades¹⁷. Porén, unha formulación inmanente fainos entender a natureza de Deus, *natura naturans*, como expresiva¹⁸: “exprésase nos fundamentos do mundo, que forman a súa esencia, antes de expresarse no mundo. E a expresión non é manifestación sen ser tamén constitución de Deus mesmo” (Deleuze, SPE, 74). Logo, Deus non produce o mundo para expresarse, senón que se expresa el mesmo na súa natureza¹⁹.

Todas as formas de ser expresadas son iguais, expresando cada atributo unha esencia infinita²⁰. Isto é, tanto o pensamento como a extensión, atributos coñecidos, expresan a potencia de pensar e a potencia de actuar dunha determinada esencia que se expresa a través do atributo e contida nel, logo, na substancia²¹. Iso si, a potencia de existir “non se confunde co atributo extenso: unha idea non existe menos que un corpo, o pensamento non é menos forma de existencia ou ‘xénero’ que o extenso” (Deleuze, SPE, 112). Obxecto e idea remítense a dous atributos, e tamén a dúas potencias, de existir e de actuar, así como de pensar e de coñecer. Agora ben, no caso dunha idea dunha idea, ambas as dúas se remiten a un mesmo atributo, o pensamento, pero a dúas potencias, “posto que o atributo pensamento é por unha parte unha forma de existencia, por outra parte a condición da potencia de pensar” (Deleuze, SPE, 119). A idea da idea

¹⁶ Deleuze, SPE, 46.

¹⁷ Deleuze, SPE, 48.

¹⁸ Deleuze, SPE, 73.

¹⁹ Deleuze, SPE, 93.

²⁰ Deleuze, SPE, 75.

²¹ Deleuze, SPE, 110.

está referida como tal á potencia de pensar, e esta potencia de pensar e de coñecer é colmada polo atributo do pensamento²².

Non quedan fisuras para a analoxía ou para a equivocidade, en tanto que non posuímos esas características dun modo proporcional ou diferente ao de Deus, senón que simplemente posuímos un grao de intensidade, logo, de potencia, como modificacións na substancia. Tal inmanencia é evidente en Spinoza ao non amañar só a univocidade da substancia e das causas, senón que tampouco desatende á univocidade dos atributos²³. Os atributos son unívocos, segundo Spinoza, porque “non cambian de natureza ao cambiar de ‘suxeito’, é dicir, cando son predicados do ser infinito e dos seres finitos” (Deleuze, SPE, 42). A univocidade é dobre, entón: univocidade dos atributos, “Deus produce por e neses mesmos atributos que constitúen a súa esencia”, e univocidade da causa, “Deus é causa de todas as cousas *no mesmo sentido* que causa de si” (Deleuze, SPE, 97).

Esta univocidade da causa enténdese que o que define á causa inmanente é que o efecto está e permanece nela, ata o punto en que a causa permanece nela mesma²⁴. Causa eficiente e causa de si coinciden²⁵, dicíndose no mesmo sentido do que son causas. Ademais, o atributo unívoco que propón Spinoza e que nos permite falar dunha nova univocidade revestida de inmanencia é que Deus produce necesariamente, así como produce necesariamente neses mesmos atributos que constitúen a súa esencia²⁶.

Logo, “a identidade do atributo constitúe a esencia da substancia” do mesmo xeito que “é implicado polas esencias das criaturas”; é dicir, “é no ente cualificado da

²² Deleuze, SPE, 114.

²³ Deleuze SFP, 85.

²⁴ Deleuze, SPE, 167.

²⁵ Deleuze, SPE, 160.

²⁶ Ibid.

substancia, no que a substancia permanece en si, pero tamén no que os modos permanecen como noutra cousa” (Deleuze, SPE, 161). Esvaécese calquera resto de negación no ser (déficit ou diferenza negativa) ao facer desaparecer a primacía da causa ou de certas formas de ser: non hai un Deus que conteña a realidade dunha forma superior á que se encontra implicada nas súas criaturas²⁷, a diferenza da causa emanativa, que permanece en si, pero non o seu efecto producido²⁸, permanecendo esta superior ao seu efecto.

Se ben as cousas son inherentes a Deus que as implica como Deus é inherente ás cousas que o explican, se Deus se expresa no mundo ou o mundo é a expresión de Deus, haberá que recordar que a univocidade dos atributos non significa que a substancia e os atributos teñan a mesma perfección: a substancia é en si e os atributos son na substancia²⁹.

Esta distinción non implica primacía tal e como observamos ao seguir o exemplo que Deleuze expón citando a reconstrución estoica de Bréhier e ao que se remite acertadamente Quintanar: cando o escalpelo corta a carne, produce sobre ela “un novo atributo, o de ser cortado, e non unha nova propiedade. Tal atributo non designaría ningunha calidade real senón, ao ser expresado por un verbo, unha *maneira de ser*. Esa *maneira de ser* atoparíase no límite, na superficie do ser, sen poder mudar a natureza deste. Unha *maneira de ser* nin activa nin pasiva, xa que a pasividade suporía unha natureza corporal que sofre unha acción. Pura e simplemente é un resultado, un efecto inclasificable entre os seres” (Quintanar 2007: 436). Logo, os estoicos distinguen dous

²⁷ Deleuze, SPE, 162.

²⁸ Deleuze, SPE, 167.

²⁹ Deleuze, SPE, 161.

planos de ser, o ser profundo, a forza; e o plano dos feitos, que suceden na superficie do ser³⁰.

Alén disto, a negación de calquera tipo de predominio da substancia con respecto ás súas expresións, queda anulado ao converter Spinoza aos entes en modificacións ou modos da mesma. Segundo Deleuze³¹, non lles retira a esencia propia, a súa singularidade, porque, aínda que a causa en si e a causa eficiente non teñan o mesmo sentido, dinse no mesmo sentido do que son/é causa, e en tal cousa reside a univocidade.

1.3 Univocidade do sentido

Para entender isto hai que remitirse á univocidade do sentido. Isto é, establecer, xa seguindo a *Lógica del sentido*, que “a univocidade do ser non quere dicir que haxa un só e mesmo ser: ao contrario, os entes son múltiples e diferentes, producidos sempre por unha síntese disxuntiva, disxuntos e diverxentes eles mesmos, *disjuncta membra*. A univocidade do ser significa que o ser é Voz, que se di nun só e mesmo “sentido” de todo aquilo do que se di. Aquilo do que se di non é en absoluto o mesmo. Pero el é o mesmo para todo aquilo do que se di (...). Un só ser para todas as formas e todas as veces, unha única insistencia para todo o que existe, un único fantasma para todos os vivos, una soa voz para (...) todas as gotas do mar. O erro sería confundir a univocidade do ser en tanto que se di cunha pseudo univocidade daquilo do que se di” (Deleuze, LS, 186). Polo tanto, non se trata dun ser idéntico para todos os seres, senón dun ser que se di nun mesmo sentido para todos os seres, na súa diversidade.

³⁰ Deleuze, LS, 29.

³¹ SPE, 161.

Como, recuando aos textos sobre Spinoza³², as ideas tamén existen como potencia do ser, potencia de pensar, e corresponden ao atributo do pensamento, a linguaxe, como expresión das ideas, pode entenderse, tamén, como o ser sucedendo. O propio Deleuze lévanos a equiparar o que sucede e o que se di, porque “ao mesmo tempo, se o ser non se di sen que suceda, se o Ser é o único acontecemento no que todos os acontecementos se comunican, a univocidade significa que é a mesma cousa o que sucede e o que se di: o atribuíble a todos os corpos ou estados de cousas e o expresable en todas as proposicións” (Deleuze, LS, 187).

Parece que poderíamos remitirnos ao paralelismo existente entre o ser e o pensar segundo a teoría de Spinoza. Porén, este paralelismo non se refire á adecuación, como en Descartes, entre a idea e o obxecto, ou entre o ente obxectivo e o ente formal, que se refiren a dous atributos e a dúas potencias³³. Pola contra, a coincidencia provén da “conveniencia da idea con algunha cousa que expresa” (Deleuze, SPE, 127). Como se viu, ambos os dous son atributos da substancia infinita, pensamento e extensión, e a esencia do modo existe tanto no primeiro atributo coma no segundo. Esta adecuación, polo tanto, dáse por reunir ambas realidades nunha causa común, a saber, atributo como expresión da substancia. O método de Spinoza é reflexivo e sintético: “reflexivo porque comprende o coñecemento do efecto polo coñecemento da causa; sintético porque enxendra todas as propiedades do efecto a partir da causa” (Deleuze, SPE, 129). Pola contra, en Descartes, a adecuación como método gnoseolóxico e principio ontolóxico, erra ao intentar coñecer o efecto, ou a causa a partir do efecto³⁴.

³² Deleuze, SPE, 112.

³³ Deleuze, SPE, 114.

³⁴ Deleuze, SPE, 129.

É esa singularidade da relación entre pensamento e ser a que constitúe, precisamente, a inmanencia³⁵. Trátase, logo, da remisión á tríada da substancia, que se expresa nos atributos, sen predominio sobre eles, así como á tríada do modo, na que os atributos se expresan nos modos, que son modificacións na substancia³⁶ e cuxa esencia existe en todos os atributos³⁷, a saber, pensamento e extensión, dúas series diverxentes³⁸, nas que as expresións expresan “unha mesma invariante (o expresado), establecendo en cada serie variable a mesma concatenación de causas e efectos” (Deleuze, SPE, 325).

A maiores, a impresión que lle ofrece Deleuze³⁹ a esta formulación é a desaparición do obxecto e do suxeito, e simplemente a idea e o seu obxecto expresan algo que lles é común, a potencia “ou o absoluto baixo as dúas potencias, que son a de pensar ou de coñecer, de ser ou de actuar” (Deleuze, SPE, 332), como xa vimos⁴⁰. Isto supón o desprazamento da representación, base gnoseolóxica cartesiana, a unha relación extrínseca entre idea ou suxeito e obxecto, ao basearse no coñecemento dos efectos, e non das causas.

Certamente, implica unha superación, unha sofisticación daquel paralelismo máis, se queremos, inxenuo, porque aquí non atopamos “suxeito nin obxecto, senón un campo transcendental inmanente no que se constitúen e xorden os acontecementos do pensamento segundo o principio da síntese disxuntiva” (Galván 2005: 333). Neste campo inmanente pensamento e ser coimplícanse, mais en mutua diverxencia, xa que a superficie metafísica do pensamento e a profundidade dos corpos manteñen a súa

³⁵ Galván 2005: 275.

³⁶ Deleuze, SPE, 332.

³⁷ Deleuze, SPE, 105.

³⁸ Deleuze, SPE, 325.

³⁹ Deleuze, SPE, 332.

⁴⁰ No subapartado 1.2 Expresión e univocidade da substancia.

diferenza intrínseca. Mais de tal inmanencia nada escapa, nin a nosa mesma subxectividade que percibe, pois está inmersa nela⁴¹. Polo tanto, noutros termos, diremos que o expresado é a causa, mentres que o que se expresa é a potencia do noso pensamento⁴².

Mediante a univocidade do sentido é como se articula (pero, como vemos, non se reconcilia homoxeneizando) o pensamento e o ser, establecendo entre eles un nexos inmanente (e nunca unha correspondencia homóloga) polo que se formula a igualdade ontolóxica entre o que sucede e o que se di, entre o acontecemento atribuído ao estado de cousas e o sentido expresado na proposición⁴³. Se a univocidade do sentido non se introducise, atoparíase o risco de caer na analoxía, na medida en que todos os sentidos outorgados ao ser aparecerían como acontecementos análogos dun ser específico, logo, único ou homoxéneo. Non é, entón, que o sentido se refira analogamente ao ser, senón que o ser se di univocamente en todos os sentidos dos que se di. Non é, entón, que o sentido sexa unha unidade externa referida ao ser, senón que se crea nos entes que se distribúen no ser e que, por certo, difiren (non é o ser, logo, o que se distribúe nos entes): “a univocidade significa: o que é unívoco é o ser mesmo; o que é equívoco é aquilo do que se di” (Deleuze, DR, 446).

Exactamente o contrario ocorre coa analoxía. Sinala Deleuze: “o ser dise de acordo con formas que non rompen a unidade do seu sentido, dise nun só e mesmo sentido a través de todas as súas formas. (...) Pero aquilo do que se di, difire; aquilo do que se di é a diferenza mesma. Non é o ser análogo o que se distribúe en categorías e reparte un lote fixo aos entes, senón os entes os que se reparten no espazo do ser unívoco aberto a todas as formas. (...) Ás distribucións sedentarias da analoxía

⁴¹ Galván 2005: 333.

⁴² Deleuze, SPE, 136.

⁴³ Galván 2005 : 392.

opóñense as distribucións nómades ou as anarquías coroadas do unívoco” (Deleuze, DR, 446).

Isto é, os seres repártense no espazo sen límites precisos: non se distribúe o ser en función das necesidades da representación ou do recoñecemento⁴⁴, das categorías, determinándose en territorios definidos e fixos; ou: o ser dise nun mesmo sentido para todos os entes, para todas as súas modalidades, pero estas modalidades non son as mesmas, “dise nun só sentido de todas, pero elas mesmas non teñen o mesmo sentido” (Deleuze, DR, 72).

Polo tanto, a substancia, para Deleuze, non é o ser, senón que o ser é, precisamente, o sentido da substancia, o ser é, logo, aquilo que se di nun único sentido para todo o que se di, que é sempre diferente, múltiple. Isto é, a univocidade non quere dicir que o ser sexa “o Un do múltiple”: Deleuze entende a substancia de Spinoza como a multiplicidade mesma, unha totalidade aberta que “non preexiste, coma un todo baleiro, ao existente” (Barroso 2006: 14). Deste xeito, así como facendo coincidir o expresado na expresión⁴⁵, tamén eliminando un todo abstracto, a transcendencia queda eliminada como elemento externo á inmanencia: “o Un non é o transcendente que pode conter incluso a inmanencia, senón o inmanente contido nun campo transcendental. Un é sempre o índice dunha multiplicidade: un acontecemento, unha singularidade, unha vida... Sempre se pode invocar un transcendente que cae fóra do plano de inmanencia ou que incluso é atribuído a el, pero iso non elimina o feito de que toda transcendencia poda constituírse unicamente na corrente de consciencia inmanente a ese plano. A transcendencia é sempre produto da inmanencia” (Deleuze, RL, 350), e non a inmanencia produto da transcendencia. De feito, a mesma acción de categorizar con

⁴⁴ Deleuze, SPE, 143.

⁴⁵ Deleuze, SPE, 37.

conceptos podería ser entendida como unha mingua ou fenda na inmanencia radical, mais Deleuze encargárase de propor unha non-filosofía na que o pensamento sexa experimentación, para evitar tal resta⁴⁶.

Por moito que poidamos anticipar o ser ao contido e ao propio pensamento, esta anticipación é ou pode ser puramente lóxica ou formal e nunca ontolóxica ou real⁴⁷: “esta prioridade lóxica non significa que o ser exista a certa distancia do mundo actual; non hai ningunha separación entre o ser e a natureza. (...) O ser é sempre actual; sempre está plenamente expresado no corpo e no pensamento” (Hardt 2005: 217). A inmanencia, logo, é en si mesma e a si mesma se produce, sen causa externa, sen pulo externo, sen unidade previa da que emane a multiplicidade. A inmanencia é a natureza “infinita, complicada, viva e virtual” (Barroso 2006: 335). A multiplicidade non é o múltiple que se opón ao Un, senón que é inmanente, e nese sentido “a unidade é a afirmación da unidade” (May 2005: 60).

A inmanencia, dixemos, non preexiste como fondo indiferenciado, como realidade previa e abstracta (transcendente) á vida orgánica e non orgánica que a poboar, entón, por que falamos de virtualidade? Porque un polo da inmanencia é entendido como un espazo intensivo no que palpita a materia informada na mesma actualización da materia organizada. Non se trata dun dualismo no que se atopa o inactual ou virtual e o actual, porque poder existir, a existencia, é en calquera caso potencia, “logo, un ser finito xa existe” (Deleuze, SPE, 82). A inmanencia é materia ilimitada non organizada na que se forman organizacións, de xeito inmanente, que tamén, evidentemente, son ela, na medida en que “é o Ente cualificado da substancia, no que permanece a substancia en si, pero tamén no que os modos permanecen coma noutra cousa” (Deleuze, SPE, 161).

⁴⁶ Beaulieu 2004: 116.

⁴⁷ Deleuze, SPE, 204.

A vida xerminal recibe o nome de *caosmos*, unha forza creadora non determinada⁴⁸. Falamos dun Cosmos enerxético, informal, virtual, polo que “libera Deleuze ao panteísmo da súa estéril perspectiva teolóxica, converténdoo nun panvitalismo orientado cara a rehabilitación da filosofía da *Natureza*, na que todo *devén*” (Barroso 2006: 238). Así, neste cosmos unívoco, cristalizan os distintos mundos, ou o ser inmanente é moldeado en función das forzas que del se apoderan⁴⁹.

O mundo é, entón, un tecido infinito que non pode ser totalizado, coma un *patchwork* consistente nunha serie de procesos de composición que nunca se totaliza⁵⁰. E estas composicións ou procesos de actualización parten das partículas inmanentes chamadas singularidades, que expresan relacións diferenciais, as relacións entre as diferenzas intensivas⁵¹. Non son individuais, pero son reais, por iso non se pode falar dun preexistente abstracto. A separación entre virtual e actual é, segundo Deleuze⁵², froito da abstracción: lóxica, polo tanto, e non ontolóxica. A esencia, digamos, non é separable da súa manifestación no mundo dos fenómenos, deviu orgánica.

O funcionamento do mundo sintetízao Deleuze deste modo: “o xogo do mundo ten varios aspectos: emite singularidades; tende series infinitas que van dunha singularidade a outra; instaure regras de converxencia e de diverxencia segundo as cales esas series de posibles se organizan en conxuntos infinitos, sendo cada conxunto posible (...); distribúe as singularidades de cada mundo, de tal ou cal maneira, no núcleo das mónadas ou dos individuos que expresan ese mundo. Así pois, Deus non só elixe o

⁴⁸ Barroso 2006 : 48.

⁴⁹ Aragüés 1998 : 27.

⁵⁰ Barroso 2006 : 103.

⁵¹ Lembremos a definición de modo : Deleuze, SPE, 195.

⁵² A esencia orgánica, captada no mundo dos fenómenos, xa a atopa Deleuze en Platón, cando di, no mesmo texto: “pois é certo que hai en Platón este aspecto das ideas separadas do sensible, pero é unha homenaxe a unha vella tradición que se lle escapa e que él sabe que se lle escapa. O seu problema non é en absoluto o mundo das esencias separadas, das ideas separadas. Ao contrario, é o mundo da participación: as ideas participan no fluxo do sensible ou o fluxo do sensible participa nas ideas. É entón o mundo das esencias devidas orgánicas” (Deleuze, CD, 219).

mellor dos mundos, é dicir, o conxunto compasible máis rico en realidade posible, senón que tamén elixe o mellor reparto de singularidades nos individuos posibles (poderíanse concibir para o mesmo mundo outras reparticións das singularidades, outras delimitacións de individuos)” (Deleuze, P, 90).

Polo tanto, temos un fondo caótico que “non é inmutable nin estable, senón metaestable” (Barroso 2006: 223) a partir ou no que se expresa a multiplicidade de acontecementos, de singularidades, de cousas, de entes. Así, ese caldo é o elemento diferencial a partir do que cristaliza un mundo ou os mundos relativos, esa materia inmanente é “o máis baleiro (un deserto que carece de individuacións e de suxeitos) e o máis cheo (porque contén todo en intensidade)” (Barroso 2006: 54) e nela comunícanse todos os seres, na medida en que están relacionados nese fondo común, e nela atopamos unha xénese que iría do virtual ao actual, do singular complicado ao individual explicado, das partículas elementais aos mundos. Non existe organización na inmanencia, son as forzas, as velocidades e as intensidades as que conducirán a ordenamentos parciais, sen que en ningún caso aquelas preexistan, máis que loxicamente⁵³.

Temos un mundo, logo, ateigado de “singularidades preindividuais e impersoais (...), singularidades móbiles e comunicantes que penetran unhas noutras a través dunha infinidade de graos, unha infinidade de modificacións. Mundo fascinante onde a identidade do eu está perdida, non en beneficio da identidade do Un ou da unidade do Todo, senón en proveito dunha multiplicidade intensa e dun poder de metamorfose, no que actúan unhas noutras relacións de potencia. É o estado ao que é preciso chamar *complicatio*” (Deleuze, LS, 297).

⁵³ Hardt 2005: 217.

1.4 A esencia como potencia

Este ser é, entón, produción absoluta, unha potencia constitutiva⁵⁴. Este aspecto afástanos de calquera asimilación entre a liña emanantista e expresiva, presente en Spinoza⁵⁵: non se forman mundos por degradación do ser, senón pola súa expresión⁵⁶. O ser muda diferencial e positivo e “as emanacións e conversións dos niveis sucesivos son substituídas pola coexistencia dos dous movementos da inmanencia, a complicación e a explicación” (Deleuze, RL, 237). Aínda que o noso filósofo reconece unha certa igualación dos conceptos en Spinoza, a saber, “expresión non sería senón unha maneira de dicir *emanación*” (Deleuze, SPE, 14), entende que aquel distingue que a causa emanativa permanece en si, pero que “o efecto producido non é ela e non permanece nela” (Deleuze, SPE, 167), sendo, neste caso, a causa emanativa superior ao seu efecto⁵⁷. Polo tanto, na idea de emanación non se pode prescindir dunha certa transcendencia, “que impide ao *expresionismo* ir ata o fondo da inmanencia que implica” (Deleuze, SPE, 175).

A influencia da Cábala na concepción da expresión en Spinoza⁵⁸ segundo algunhas interpretacións e, polo tanto, dun certo neoplatonismo e participación, fai que acepte unha maior ou menor presenza de ser segundo a súa proximidade ou distancia á causa primeira. Porén, Deleuze⁵⁹ pode entender que se deslizan zonas de inmanencia entre as etapas ou niveis e que aí o ser é unívoco, porque todos os entes teñen o mesmo ser, xa que cada un efectúa a súa propia potencia en proximidade coa súa causa primeira (e non remota). Agora ben, unha certa presenza de emanación e participación en

⁵⁴ Negri 1993: 265.

⁵⁵ Deleuze, SPE, 166.

⁵⁶ Deleuze, SPE, 10.

⁵⁷ Deleuze, SPE, 167.

⁵⁸ Deleuze, SPE, 14.

⁵⁹ Deleuze, RL, 237.

Spinoza ten que ser explicada como participación de potencias, o que non significa participación de esencias⁶⁰, aínda que non suprime a distinción das mesmas: a esencia de cada ser é a súa potencia, e a súa potencia permanece na súa esencia, sendo parte da potencia do ser⁶¹. Isto é porque a potencia do ser se explica “en cada atributo segundo as esencias comprendidas nese atributo” (Deleuze, SPE, 86). Non debe confundirse a relación todo-parte coa relación atributo-modo, substancia-modificación⁶², e esta distinción permite entender os seres finitos coma parte da potencia do ser porque son os modos dos seus atributos.

Os modos pertencen á substancia, están contidos nela⁶³, e as esencias destes modos finitos correspóndense cos graos das súas potencias, isto é, co poder de afectar e ser afectado, polas “afeccións que colman a cada instante ese poder” (Deleuze, SPE, 208). O que pode ese modo, na extensión, é segundo a composición das súas partes extensivas: “o que pode un corpo é a natureza e os límites do seu poder de ser afectado” (Deleuze, SPE, 209). Polo tanto, a cada *potentia* lle corresponde unha *potestas* de afectar o ser afectado. Como non hai poder que non sexa efectuado, non hai “potencia que non sexa actual” (Deleuze, SPE, 87).

Así como a esencia dun modo é a súa potencia⁶⁴, a esencia da substancia tamén é a súa potencia, infinita, como ela. Esta potencia pode ser afectada por infinidade de maneiras: “sendo omni-potente nela mesma e por ela mesma, a substancia é necesariamente capaz dunha infinidade de afeccións, e causa activa de todas as afeccións das que é capaz” (Deleuze, SPE, 88). Entón, canta máis cantidade de maneiras

⁶⁰ Deleuze, SPE, 85.

⁶¹ Ibid.

⁶² Deleuze, SPE, 86.

⁶³ Deleuze, SPE, 206.

⁶⁴ Deleuze, SPE, 87.

poida ser afectado un ser finito, máis realidade lle corresponderá, en tanto que a súa esencia é potencia en relación á substancia da que el é modo (ou modificación)⁶⁵.

Alén disto, Deleuze remítese con anterioridade aos neoplatónicos co fin de recuperar o termo *complicación*, “para designar o estado orixinario que precede a todo desenvolvemento, a todo despregamento, a toda *explicación*” (Deleuze, PS, 56). A complicación, entón, envolve o múltiple no Un e afirma o Un no múltiple: neste senso, o ser era “contedor de todas as esencias, era definido como a complicación suprema, a complicación dos contrarios, a inestable oposición” (ibid). O universo neoplatónico aparece como expresivo e organizándose seguindo graos de complicacións inmanentes, iso si, “segundo un orde de explicacións descendentes”.

Entón, afastando o aspecto da degradación do ser, se “explicar é desenvolver” e “englobar é implicar” (Deleuze, SPE, 12), e estes dous verbos implican dous aspectos da expresión. O Un maniféstase, exprésase no múltiple, e o múltiple, a expresión, engloba o Un: a expresión (o Verbo) engloba ao expresado e o expresado engloba a expresión (o Verbo), polo tanto, non existe oposición entre os dous termos: son movementos coexistentes do ser inmanente⁶⁶.

Polo tanto, se a substancia que anima ao mundo enteiro é infinita, aínda que a perspectiva idealista a considere indeterminada⁶⁷, o que defina o ser infinito de Spinoza será a distinción que xorde do interior: o ser non se diferencia doutra cousa exterior a el, porque, doutro xeito, non sería substancia absoluta. O ser é “infinito e definido” (Hardt 2005: 135), singular. Esta singularidade pode ser entendida como a unión do monismo

⁶⁵ Deleuze, SPE, 88.

⁶⁶ Deleuze, SPE, 12.

⁶⁷ Cfr. Deleuze, SPE, 14 e Hardt 2005: 135.

coa positividade do panteísmo⁶⁸. Deste xeito, o ser non ten que ser delimitado para ser positivo, o que suporía que a diferenza sería negativa, por aparecer fóra do ser e supeditada ao grao de participación do ente nel; nin indefinido para poder acoller a multiplicidade, o que implicaría un “déficit de verdade” (Negri 2006: 108), de estatus ontolóxico, por falta de definición. É infinito e definido, co que a multiplicidade aparece como a riqueza dun ser singular⁶⁹.

Pero esta singularidade non é a singularidade do seu movemento, senón o feito de que cada ser, cada singularidade interioriza, vive o infinito⁷⁰, que non coñece xerarquías, só a súa forza constitutiva, pola que se obtén un mundo múltiple, extensiva e intensivamente, “que expresa a unidade da substancia a través dun baile de acontecementos que se pousan nela” (Aragüés 1998: 42). “Deus é a cousa. Deus é a multiplicidade. Un e múltiple son forzas equipolentes e indistinguibles” (Negri 1993: 349).

Esta unidade é a mesma anarquía: saíndo da terminoloxía propia da interpretación da filosofía de Spinoza, pode dicirse que se trata dun plano no que se dan as modalidades ou maneiras do ser “como intensidades producidas, vibracións, sopros” (Deleuze e Guattari, MM, 163). Cada rexión de intensidade é denominada *meseta* e comunica coas demais nese fondo común, do que emerxerá non calquera cousa, senón a efectución daquilo que ten as condicións para actualizarse⁷¹. Por iso non é caos, pero tampouco cosmos: por iso esta mestura de orde e de azar é denominado *caosmos*.

⁶⁸ Hardt 2005 : 135.

⁶⁹ Hardt 2005: 133.

⁷⁰ Negri 2003a: 143.

⁷¹ Deleuze e Guattari, MM, 163.

Deleuze quere e consegue a fórmula “pluralismo=monismo”⁷². No monismo, con cada elemento vai pegado o universo completo, mais se a inmanencia fose converxente, se todo estivese ordenado e pechado, non podería aparecer nada novo. Pero a inmanencia constitúese a partir das relacións diverxentes das partículas virtuais (pluralismo), e nesa diverxencia atopamos que o actual pode ser moitas cousas, todas aquelas que, dixemos, teñan posibilidades de actualización. E nesas relacións diverxentes atopamos que as diferenzas entre os seres non son de natureza, senón de grao de intensidade, de potencia de actuar, de afectar ou de ser afectado, polo que obtemos, tamén, que non hai cousas, só relacións, do mesmo xeito que obteremos que non hai seres, só devires.

Existir é, entón, afectar ou ser afectado, regresando á terminoloxía de Spinoza. A potencia de actuar dun corpo, dun modo na extensión, é o *conatus*, “potencia de actuar mesma” (Deleuze, SPE, 223). O *conatus* é a esencia do modo (ou grao de potencia)⁷³ cando un modo chega a existir. Cando isto sucede “as partes extensivas son determinadas dende o exterior a entrar na relación que o caracteriza: entón e só entón, a súa esencia mesma é determinada como *conatus*” (Deleuze, SPE, 221). Entón, o *conatus*, é o esforzo de perseverar na existencia⁷⁴, o estado ao que foi determinado, as relacións de movemento e repouso que o definen⁷⁵.

Mais o *conatus* do modo existente non se diferencian das afeccións que ese modo experimenta en cada instante. Coa consciencia das afeccións o *conatus* recibe o nome de desexo⁷⁶, isto é, cando a potencia de actuar se mobiliza en torno á idea dun

⁷² Barroso 2006: 18.

⁷³ Deleuze, SPE, 221.

⁷⁴ Ibid.

⁷⁵ Deleuze, SPE, 222.

⁷⁶ Ibid.

obxecto⁷⁷. Pero en calquera caso, está afectado por “variacións dinámicas da nosa potencia de actuar” (Deleuze, SPE, 223), xa que as afeccións poden ser pasivas ou activas. Cando as afeccións polas que un modo é afectado son pasivas, estas son producidas por causas externas. Isto implica un grao baixo da súa potencia de actuar e, polo tanto, está separado do que pode, porque tal potencia de actuar se inviste na afección pasiva. Mais tamén as afeccións pasivas poden volverse activas⁷⁸. Cando as afeccións son activas, estas son producidas pola esencia mesma do modo⁷⁹.

Así, temos que o ser se expresa en plenitude por todas partes, tendo os seres maior ou menor grao de potencia: os modos son graos de intensidade de potencia da substancia. Pero a substancia mesma, sendo absolutamente infinita e omnipotente, non pode ser capaz de padecer, porque suporía isto unha limitación á súa potencia de actuar, que é, dixemos, absoluta⁸⁰.

Agora ben, ao concibir a materia, orgánica ou non orgánica, con capacidade de afección, a materia é presuposta con dinamismo. Como do dinamismo de Spinoza está excluída a finalidade, obtemos que o mundo é expresivo⁸¹. O ser non produce o mundo, o universo para expresarse, senón que se expresa na súa propia natureza⁸². Non hai teleoloxía no Deus de Spinoza nin no *caosmos* deleuzeano.

O mundo é puro devir, pura relación, pura afirmación⁸³, afirmación da diferenza, en tanto que é afectado por unha sensibilidade diferencial que se vencella á vontade de poder nietzscheana: a forza de afirmación do mundo, a vontade de poder, exprésase en distintos graos por toda a natureza. Isto é, para Deleuze, a vida impersoal, o poder non

⁷⁷ Deleuze, SPE, 278.

⁷⁸ Apartado 13. Aumento do ser: afeccións pasivas e activas en Spinoza.

⁷⁹ Cfr. Deleuze, SPE, 87 e Hardt 2005 : 151.

⁸⁰ Deleuze, SPE, 88.

⁸¹ Deleuze, SPE, 225.

⁸² Deleuze, SPE, 93.

⁸³ Badiou 1997: 117.

orgánico que existe detrás de cada experiencia vital⁸⁴. Este devir de todas as multiplicidades existentes, que racha coa unidade dun hipotético ser estático, é unha potencia positiva, e de afirmación, “é unha sorte de culto á vida” (Deleuze e Parnet, D, 22), lonxe dunha representación do Todo como contorno pechado do existente.

Hai, polo tanto, cambio, pero non cousas que cambian⁸⁵, o que nos leva “á imposibilidade de reunir as causas nun todo”, todo que non sexa a propia “diversidade do diverso” (Deleuze, LS, 269). O idéntico ou o contraditorio, efectos da tradición do pensamento da identidade, son para Deleuze categorías artificiais e irreais, como veremos⁸⁶. Pero esta formulación herdada conduce á idea dunha Nada que preexiste ás cousas que enchen o mundo, a realidade. Porén, existen “seres simples no baleiro e baleiro nos seres compostos” (ibid), co que a idea dun ser que aparece despois da nada e que, por tanto, é pensado como ser dado subitamente e fantasma da nada, ten que desaparecer. Porque este ser non sería pensado inmediatamente, senón bordeando a nada, que se interpón entre el e nós. Deste xeito, este ser sería unha realidade lóxica, intemporal. Esta realidade primordial que se engade á nada resulta inconcibible para o filósofo francés⁸⁷.

1.5 O tempo e o movemento do ser creándose

Fronte a esta abstracción e estatismo imposibles, obtemos un ser que devén e este devir é, precisamente, “o tempo considerado no seu carácter telúrico e transformador” (Galván 2005: 118). O que existe, o que é, devén unha realidade diferente de si mesma por este tempo transformador, crisol polo que se actualizan as virtualidades dun ser unívoco “como efecto da deriva cronolóxica” (Aragüés 1998: 34).

⁸⁴ Smith 2005: 192.

⁸⁵ Deleuze, HB, 27.

⁸⁶ No subapartado 3.4 Proposta do pensamento da diferenza.

⁸⁷ Deleuze, HB, 38.

Porén, ademais da manifestación actual do ser, na que se rexe por *cronos*, movemento polo que se provoca a muda, hai que pensar nun ser unívoco que é “un só acontecemento para todos, un só e mesmo *aliquid* para o que pasa e para o que se di; un só e mesmo ser para o imposible, o posible e o real” (Deleuze, LS, 187). Polo tanto, temos que pensar nun ser unívoco que é forma pura do Aión⁸⁸, tempo no cal se contraen todos os instantes, os virtuais, posibles e imposibles, e os actuais, todos eles reais. Estes “reais suspendidos nun tempo flotante non cronolóxico” (Barroso 2006: 95), nun tempo intensivo, é a inmanencia, na cal está todo dado sen ter todo presente, ou na que todo é real, sen estar dado. Entón, para Deleuze, o todo ou ser é virtual, inmanencia, duración pura, vida inorgánica, afirmación⁸⁹: nel atópanse as distintas posibilidades, tiradas de dados con maior ou menor grao de probabilidade para a súa actualización. É diferenciado, é aberto. Para elaborar esta concepción haberá que seguir a Bergson.

No ser de Bergson coexisten virtualmente todos os graos e todos os niveis. Este punto de unificación aseméllase ao Un-Todo dos neoplatónicos: “todos os niveis de distensión e de contracción coexisten nun Tempo único e forman unha totalidade (...). Este Todo ten partes e este Un ten un número, pero só en potencia. Por iso Bergson non se contradí cando fala de intensidades ou de graos diferentes nunha coexistencia virtual, nun Tempo único, nunha Totalidade simple” (Deleuze, B, 98).

Se Spinoza distinguía entre duración e eternidade⁹⁰, estando a duración relacionada coa existencia dos modos⁹¹, logo, coa extensión, nese tempo único de Bergson, o presente sería o grao máis contraído do pasado e a materia o grao máis estendido do presente. Extensión, entón, aparece como a forma máis degradada da

⁸⁸ Profundizarase no subapartado 2.7 Aión e Cronos: superficie e profundidade.

⁸⁹ Badiou 1997: 117.

⁹⁰ Deleuze, SPE, 308.

⁹¹ Deleuze, SPE, 306.

duración, e esta é unha fórmula ben incómoda para Deleuze, que se cuestiona en que fica o proxecto bergsoniano dunha formulación positiva da diferenza, na medida en que aparece como degradación ou como oposición dunha duración que, por certo, nos pode levar de novo ao monismo.

Ata certo punto así é, porén, “na medida en que todo é duración”, tamén é “unha especie de pluralismo cuantitativo, xa que a duración se disipa en todas esas diferenzas de grao, de intensidade, de distensión e de contracción que lle afectan” (Deleuze, B, 78). En verdade, o feito de que todos os niveis de pasado coexistan virtualmente é algo que relaciona os entes co ser, co que o universo semella “unha formidable Memoria” (Deleuze, B, 80).

Ora ben, se un pluralismo xeneralizado sostería duracións realmente distintas, unha multiplicidade radical do Tempo, un pluralismo restrinxido desprazaríase cara unha forma relativa de participar as cousas na nosa duración, o que deixaría aspectos incógnitos da nosa relación co Todo. Por iso, o monismo bergsoniano, despois de definir a duración como unha multiplicidade, aparécenos como a hipótese dun Tempo universal, impersoal, no que todo participaría, “incluídas as nosas consciencias, incluídos os seres vivos, incluída a totalidade do mundo material” (Deleuze, B, 81).

Pois o noso autor non atopará contradición nos textos de Bergson ao entender que “non hai máis que un só tempo (monismo), aínda que haxa unha infinidade de fluxos actuais (pluralismo xeneralizado) que participan necesariamente do mesmo todo virtual (pluralismo restrinxido)” (Deleuze, B, 86). Digamos que Bergson, aínda que distinguía entre as multiplicidades actuais, numéricas e discontinuas, e as virtuais, continuas e cualitativas, acabará por non renunciar á idea dunha diferenza de natureza entre os fluxos actuais, nin á idea de diferenzas de grao na virtualidade que os engloba e

que neles se actualiza⁹². Progresivamente trasládase á idea da multiplicidade cuantitativa como elemento de fondo da diferenza, diferenza que chega ao seu grao máximo coa diferenza cualitativa: hai números envoltos nas calidades⁹³, as intensidades cualifícanse. Por iso, non números en tanto que tamaño, senón en tanto que intensidades.

Cómpre saltar puntualmente aos textos conxuntos de Deleuze e Guattari, nos que se remiten ao modelo matemático de Riemann para explicar as multiplicidades e entender que o axuste de termos pode acabar coa confusión: distínguense entre as de ‘distancia’ e as de ‘tamaño’. Mentres que as de ‘tamaño’ “reparten fixos e variables” (Deleuze e Guattari, MM, 491), as de ‘distancia’ non son métricas e son indivisibles, ou “non se dividen sen mudar a súa natureza”. Por exemplo, unha intensidade “non está composta de tamaños adicionais desprazables” (ibid): unha temperatura, unha velocidade, non son resultado de sumar unidades máis pequenas, son intensidades. Pois a duración de Bergson é presentada como un tipo de multiplicidade, e é entendida como unha multiplicidade de ‘distancia’, a partir do *Ensaio sobre os dados inmediatos*⁹⁴. Multiplicidade cualitativa, continua, fronte á cuantitativa, de tamaño. Nesta formulación, a materia aparece como aquilo que “efectúa un ir e vir entre as dúas”, a veces englobada nas multiplicidades cualitativas, ás veces “xa desenvolta nun ‘esquema’ métrico que a empuxa fóra de si mesma” (Deleuze e Guattari, MM, 491).

Entendemos, así, que o noso espazo particular se liga a un universo que ‘dura’, e esa duración é invención, creación, e no que a vida é o movemento que a transmite e os seres vivos son só lugares de pasaxe. Polo tanto, por moito Bergson entenda que no cosmos existe un movemento inexorable de descenso, Deleuze confírelle a dimensión

⁹² Deleuze, B, 86.

⁹³ Deleuze, B, 96.

⁹⁴ Cfr. Deleuze e Guattari, MM, 491.

de azar que vive na orde e, polo tanto, chega a ese *caosmos* do que se falou e polo que “Deus non é algo completamente feito, é vida incesante, acción, liberdade. A creación, así concibida, non é un misterio, experimentámola en nós cando actuamos libremente” (Deleuze, HB, 187). Este é o xeito, precisamente, de realizar a vía de ascenso do universo, unha vía que correspondería ao traballo interior de creación, logo, de exercicio da liberdade, da responsabilidade do exercicio da liberdade.

Entón, o destino adquire unha perspectiva inmanente, xa que a vida agora se xoga noutro plano, máis alá da memoria, máis alá dos “recordos que nos reteñen neuroticamente no que foi” (Zourabichvili 2004: 113) e que, no entanto, son condensados nun único acontecemento, porque non se afastan do presente a partir do cal se decide romper coa predeterminación dun destino dado a partir do pasado contraído nese presente que se vive. Porén, agora o dispositivo deixa de ter un foco central, determinante, e as posibilidades multiplícanse nos ecos, nas resonancias múltiples. Porén, agora “o destino é como a tirada de dados: ontoloxicamente unha, formalmente múltiple” (ibid).

Porque, ademais, independentemente da unidade psicolóxica que lle deamos á nosa existencia, “o camiño foi creado a medida do acto que o percorría” (Deleuze, HB, 120). O noso filósofo afástase da liña bergsoniana cando entende que non existe, nin no terreo persoal, nin no terreo da especie, ningún “plan de natureza” (Deleuze, B, 131): non hai historia, ningunha teleoloxía da razón persoal nin da razón da especie, pola que unha natureza suprasensible tería querido que todo procedera segundo as súas leis para recibirmos o efecto do suprasensible mediante a evolución (dirixida, planeada) do sensible.

Antes ben, o ser exprésase libremente, con riqueza e sen plan único e definido: todos os seres son expresións dun mesmo plano de ser e isto ten consecuencias éticas⁹⁵. E nesa *anarquía coroada* pola univocidade, polo mesmo sentido no que o ser se di en todos os entes, en todos os acontecementos, a transcendencia desaparece. Os “planos de analoxía” desaparecen porque desaparece calquera realidade que se infira dos seus propios efectos (Deleuze e Guattari, MM, 269).

O movemento do ser como a elaboración do novo lévanos tamén aos planos da gnoseoloxía e da epistemoloxía: por isto se entende que “os sistemas delimitados pola ciencia non duran porque se atopan indisolublemente ligados ao resto do universo” (Deleuze, HB, 19), a ese universo transformador, en devir. É por iso que haberá que atopar un plano de pensamento, e ese é o problema da filosofía, que adquira consistencia sen perder o infinito, o caos onde o pensamento se mergulla. Esta é unha formulación distinta á da ciencia, “que trata de dar unhas referencias ao caos a condición de renunciar aos movementos e ás velocidades infinitas e de efectuar primeiro unha limitación de velocidade: o que é primeiro na ciencia é a luz ou o horizonte relativo” (Deleuze e Guattari, QF, 46). Porén, a filosofía, para lograr o seu cometido, deberá instaurar un plano de inmanencia no que se poidan conservar estes movementos infinitos “que volven sobre si mesmos no intercambio incesante, e que a súa vez non deixan de liberar a outros que se conservan. Entón os conceptos teñen que trazar as ordenadas intensivas destes movementos infinitos” (Deleuze e Guattari, QF, 47). Isto é, deixar de remitirse ou fundarse a partir da experiencia para ir máis alá dela, para pensar novas posibilidades⁹⁶, ser capaces de mostrar as súas variacións⁹⁷.

⁹⁵ Colebrook 2003: 95.

⁹⁶ Stagoll 2010: 53.

⁹⁷ Dias 1995: 66.

Por isto, hai que propor un Logos que se entenda como o plano no que estes movementos circulan, xa que a razón resulta moi pobre para este labor⁹⁸. Así, o plano é un corte no caos, que non determina, que non estratifica, que non obstaculiza os movementos, senón que permite ser atravesado por estes, que se esbozan e se esvaece. O plano de inmanencia, logo, é distinto á inmanencia, no sentido de que é un modo ou son modos de distribución das cousas que efectuamos nel, é “un ritmo de composición” (Barroso 2006: 119). Nel extraíse *continuums* de intensidade, nos que se moldean as formas e a materia. Hai unha única inmanencia na que se trazan distintos planos inmanentes de referencia: *inmanentes* porque corresponden á inmanencia, *de referencia* porque actúa como un plano de consistencia aberto⁹⁹, chan da filosofía¹⁰⁰ e da actividade do pensamento en xeneral, levando a cabo cada plano “unha selección do que lle pertence en pleno dereito ao pensamento, pero esta selección varía dun a outro” (Deleuze e Guattari, QF, 53). Iso si, isto non significa que cada plano de inmanencia sexa parcial ou fragmentario, senón que é “un Un-Todo”, plano distributivo e “follado” (ibid).

O plano de inmanencia condúcenos ao Afora na medida en que nos fai pensar o caos, o prefilosófico, na medida en que nos relaciona cunha realidade non formada, aínda, só experimentada¹⁰¹, pero con elementos que lle dan corpo, que evitan que sexa unha abstracción¹⁰². Por el podemos entender a posibilidade de múltiples mundos posibles, en función da organización, das organizacións provisionais, que lle deamos a ese corte no caos. Así afastámonos dun único mundo posible, recibido exclusivamente

⁹⁸ Deleuze e Guattari, QF, 47.

⁹⁹ Deleuze e Guattari, QF, 39.

¹⁰⁰ Deleuze e Guattari, QF, 45.

¹⁰¹ Deleuze e Guattari, QF, 46.

¹⁰² Leclercq 2003: 104.

na experiencia directa. Agora nada é presuposto e os diverxentes do caos non son expulsados¹⁰³.

A inmanencia é, logo, o Afora, que é interior a todo o que ten un interior (suxeito) e a todo o que ten un exterior (obxecto)¹⁰⁴.

2. O virtual e o actual: as dúas faces do real

A inmanencia pode ser tomada, polo tanto, como o *caosmos* infinito, con múltiples planos de inmanencia, ou pode ser considerada coma “o plano de inmanencia, entón o plano ten dous lados, o inmanente, abstracto, virtual, non formado, e os planos concretos, seleccionados, actuais, presentes, que seguen sendo inmanentes ao plano único” (Barroso 2006: 121).

2.1 O *caosmos*: unha totalidade aberta e dinámica

Dalgún xeito, partes da virtualidade, como unha *natura naturans* desenvólvense, actualízanse. Pero esas partes actualizadas son converxencias constituídas a partir de liñas diverxentes, co que a serie virtual non é mimética á serie actual, senón que son dúas series heteroxéneas, en relación de resonancia e nunca de identidade¹⁰⁵. É por isto que o concepto de totalidade debe aquí ser focalizado de novo: na medida en que ese Todo é unha realidade dinámica, “un puro dinamismo creador” (Deleuze, DR, 49), é sempre virtual, non formado a priori, co que só algunhas partes dese Todo se actualizan ou, digamos, só algúns dispositivos se crean e se activan. Polo tanto, o Todo deleuzeano

¹⁰³ Colebrook 2003: 77.

¹⁰⁴ Barroso 2006: 210.

¹⁰⁵ Lambert 2002: 57.

é un Todo aberto, nunca dado, é “un xogo do sentido e do sinsentido, un caoscosmos” (Deleuze, LS, 23).

Deleuze permítelle á súa totalidade virtual todo o espazo necesario para eludir unha determinación pechada do mundo. Este aspecto incide no “pluralismo irreductible tanto de mundo como de seres vivos” que reina no actual (Deleuze, B, 110). E isto porque esa dimensión virtual é o campo problemático, é o espazo onde a serie diverxente é determinada por elementos diferenciais e puntos singulares, conformando a estrutura dun problema que se resolverá nunha actualización concreta, que non é, en ningún caso, a única posible¹⁰⁶.

No plano virtual dáse unha tirada de dados, afirmándose o azar, afirmándose o problema. Nela, “non hai regras preexistentes, cada tirada inventa as súas regras” (Deleuze, LS, 79). Cada tirada afirma o azar, porque o azar non ‘se divide’ en cada tirada, senón que “o conxunto de tiradas afirma todo o azar e non cesa de ramificalo en cada tirada” (ibid), co que as tiradas non son numericamente distintas, senón cualitativamente: o tirar é ontoloxicamente un¹⁰⁷. Esta afirmación, veremos, é unha produción de diferenza, unha composición de relacións entre os elementos diferenciais, singularidades, que crea un signo-problema do que resultará unha resolución non idéntica á formulación inicial, virtual, porque a actualización escapa da semellanza con respecto á multiplicidade virtual.

Así, a “repartición de singularidades pertence, por completo, ás condicións do problema”, mentres que o campo de solución encarna as relacións ideais en relacións actuais “que non se asemellan” (Deleuze, DR, 250). Das cartografías debuxadas no *spatium* profundo caótico, virtual, xorde a composición actual, sen reproducir aquilo. A

¹⁰⁶ Armstrong 1997: 63.

¹⁰⁷ Deleuze, LS, 79.

ontoloxía, logo, di Deleuze, “é a xogada de dados: *caosmos* de onde xorde o cosmos” (Deleuze, DR, 301). Un sistema metaestable con enerxía potencial no que se desprazan as singularidades-acontecementos¹⁰⁸.

O virtual diferénciase ao actualizarse, sen que por isto o preceda¹⁰⁹, á vez que a diferenza orixinaria se oculta na actualización, nunha solución ou integración local, como se explicará posteriormente¹¹⁰, e diferénciase grazas ao tempo, aos ritmos de actualización que lle corresponden ás relacións e ás singularidades da estrutura. Neste sentido, actualizar, diferenciar, integrar, resolver, son sinónimos¹¹¹. Do mesmo xeito que podemos afirmar que toda realidade é dobre, cunha imaxe virtual e con outra actual, con dúas metades dispares, distintas¹¹². Atopamos un universo dividido sen unha lei que fíe as partes, sen un Logos que vincule esas partes a un todo, porque non hai un Todo “por recobrar e nin sequera por formar” (Deleuze, PS, 136).

2.2 O virtual e o actual suplantán ao posible e ao real

“O virtual non se opón ao real, senón só ao actual” (Deleuze, DR, 314). Isto é, o actual non é todo o posible e, igualmente, o real non é só o actual. O risco é, precisamente, advirte Deleuze, confundir o virtual co posible, pois “o posible oponse ao real; o proceso do posible é, entón, unha ‘realización’. O virtual, pola contra, non se opón ao real, posúe unha plena realidade por si mesmo. O seu proceso é a actualización” (Deleuze, DR, 318) e a actualización é un determinado xeito de resolver un problema¹¹³. Se actual coincidise con posible e con real, o todo sería dado e o Todo, así, sería pechado e estaríamos preto dun desvelo do ser. Non é o caso. O caso é o dunha

¹⁰⁸ Deleuze, LS, 118.

¹⁰⁹ Leclercq 2003: 165.

¹¹⁰ No apartado 3. Producción de diferenza: a diferenza en positivo.

¹¹¹ Deleuze, DR, 317.

¹¹² Deleuze, DR, 316.

¹¹³ Deleuze, DR, 320.

dimensión virtual na que todo existe en potencia e da que só algunhas partes se actualizan. Tanto a dimensión virtual como a actual son reais. Se a dicotomía posible-real nos levaría a un universo pechado, movéndose por desvelamentos nos que coincidirían mimeticamente ambas as dúas partes, a formulación virtual-actual diríxenos cara un universo de dúas ordes inconexas que entran en comunicación¹¹⁴.

O caso, entón, é o da inmanencia que nace en si mesma, na que “non hai nada oculto porque as novidades non se *desvelan*, senón que se *crean*” (Barroso 2006: 129). E como se crean? Temos que facelo nós, porque o ser humano “accede á Totalidade creadora aberta actuando, creando máis ben que contemplando” (Deleuze, B, 118), que propón a emoción como xénese dunha liberdade que se constrúe na intuición da intelixencia.

O plano de inmanencia, ou inmanencia na cal distinguimos o envés virtual do actual, é un plano xenético, suplementario ao que se dá, aínda carecendo de coincidencia, de correspondencia pechada, dixemos, co que se dá. Non é un plano que se deduza dos seus efectos, non é un plano de ser que estea á marxe, non dado naquilo que dá. Non existe unha sorte de teleoloxía que nos poida levar a pensar nun plano de inmanencia transcendente, rexido pola semellanza, pola analoxía e que nos presentaría un plano nunca aparecido e sempre inferido metafisicamente do doado, do dado. Para Deleuze non existe diferenza entre a produción e o produto, que coexisten na medida en que o plano se dá a si mesmo, sen que isto signifique que o dado sexa todo o posible, senón, só, que non hai nada externo ao plano que se dá. Virtual e actual non é un dualismo ontolóxico, senón formal.

¹¹⁴ Deleuze, DR, 333.

Por unha parte, non existe dualismo na estrutura ontolóxica, porque a identificación dos dous extremos do plano é unha abstracción conceptual, intelectual. Por outra, confirma que estamos lonxe dunha sorte de semente que espera reproducir o que estaba dado nela e, máis ben, haberá que remitirse como parámetros a procesos naturais en que o desenvolvemento e o resultado non se parecen á orixe, como exemplos, o insecto, que non se parece á larva da que provén, ou a flor, que non se asemella ao froito. O actualizado, así, carece de coincidencia co virtual porque a actualización é unha diferenciación das partes, de partes heteroxéneas que deveñen creando outra realidade do real. É unha creación e non un despregamento mecánico de contidos previos.

A inmanencia é o actual, a materia organizada, tanto como o virtual, a materia non formada, o caos non organizado das forzas a partir do que se constitúe o concreto. Éste aparece como un plano, nunca transcendente, pero si transcendental, en tanto que contén o pre-individual, as singularidades, os acontecementos que constitúen a ontoxénese, unha ontoxénese que contén o virtual, “que non é actual, pero posúe en canto tal unha realidade” (Deleuze, B, 101).

2.3 Individuación e existencia

Así, o virtual é o potencial, o que pode devir, aínda que só aspectos del, anacos, sexan seleccionados, actualizados. É por isto que a existencia é o estado máis simple, menos múltiple, das seleccións que se fan na virtualidade: ao actualizarse, o infinito non vén, vén só unha pequena parte, seleccionada, simplificada. E aínda que a individuación

sexa entendida a partir da diferenza intensiva que precede a materia e a forma¹¹⁵, cómpre aproximarse á conceptualización nos textos sobre Spinoza.

Así, “a individuación dáse na existencia do modo” (Deleuze, SPE, 187), non por unha hipotética esencia latente no mundo virtual, xa que no virtual existen singularidades como realidades relacionadas en distintos modos ou estruturas segundo as seleccións ou aproximacións realizadas nese caos.

As esencias, logo, non existen no virtual, xa que “distinguirse oponse brutalmente a estar contido” (Deleuze, SPE, 188) e o ser diferénciase ao actualizarse. Polo tanto, as esencias no sentido clásico desaparecen na ontoloxía deleuzeana que, remitíndose á filosofía do primeiro Spinoza, postula a imposibilidade da distinción extrínseca das esencias contidas nun atributo, mentres un modo non exista. E o modo existente será, ademais, composto, ao ser toda existencia composta. Por que? Porque un modo non pasa á existencia sen que “unha infinidade de partes extensivas non sexan actualmente determinadas a entrar baixo esa mesma relación” graduada na que se expresa o modo (Deleuze, SPE, 199).

Isto é, Deleuze distingue tres elementos na teoría da existencia de Spinoza: a esencia singular, que é un grao de potencia ou de intensidade, a existencia particular, composta dunha infinidade de partes extensivas, e a forma individual, que é a relación característica ou expresiva, que corresponde eternamente á esencia dese modo, e baixo a que, tamén, unha infinidade de partes se relacionan temporalmente a esa esencia ou intensidade diferencial concreta. Polo tanto, a existencia é entendida como un grao de

¹¹⁵ Deleuze, DR, 76.

potencia que expresa unha relación froito da suma dunha infinidade de partes, pero a individuación aparece na intensidade específica dunha relación diferencial enerxética¹¹⁶.

Na existencia ou no actual estas partes da extensión están obrigadas a axustarse unhas a outras segundo o que lles esixe a natureza, tal e como se recolle na Carta 32 de Spinoza a Oldenburg¹¹⁷. Así que a existencia da esencia dun modo non é a existencia do modo correspondente, ou a existencia do modo non ten por causa a esencia do modo correspondente, senón que a existencia doutro modo é causa da súa (existencia). As partes extensivas do modo son exteriores unhas a outras, e son exteriores á propia esencia do modo. Deste xeito, entendemos que todo corpo está composto “por un moi grande número de corpos simples” (Deleuze, SPE, 193). Deste xeito, entendemos, ademais e maiormente, que o actualizado non corresponde por semellanza co virtual, que sería a súa xénese, o seu pulo, pero nunca o seu patrón oculto.

Por outro lado, debemos entender que un modo deixa de existir cando as súas partes extensivas entran noutra relación correspondente a outra esencia. Os modos descompóñense, non en virtude das súas esencias, senón de leis mecánicas¹¹⁸. A morte desenvólvese, entón, como un aspecto impersoal do modo: morrer aparece como algo que está máis alá da individualidade do suxeito¹¹⁹.

Polo tanto, o campo de inmanencia non selecciona as singularidades que compoñen as relacións intrínsecas á existencia, xa que esas singularidades actualizadas poden entrar en calquera cousa ou suxeito. O fondo inmanente, transcendental, constituído por singularidades (partículas intensivas) e por acontecementos, non ten por que parecerse ao empírico no que devén. Desaparece así o mundo de modelos e copias e

¹¹⁶ Deleuze, DR, 360.

¹¹⁷ Deleuze, SPE, 200.

¹¹⁸ Cfr. Quintanar 2007: 102 e Fernández Naveiro 1997: 141.

¹¹⁹ Vid. Ibid.

aparece entre a virtualidade caótica e a actualidade organizada “unha diferenza de natureza, non o desenvolvemento dunha identidade ou despregamento do Mesmo” (Barroso 2006: 143). O actual é a “explosión de singularidades causada pola interacción destes terreos sempre cambiantes” (Bonta e Protevi 2004: 27).

A propia intensidade é individuante, as cantidades intensivas características do espazo virtual son individuantes¹²⁰, ese é o seu proceso. A individualidade é, polo tanto, seguindo a proposta de Gilbert Simondon, unha fervenza que afirma a diferenza nas intensidades que a constitúen¹²¹. A partir dese estado preindividual, exemplo de multiplicidade¹²², de puntos relevantes ou singulares, a existencia está definida pola repartición de potenciais.

A individuación xorde como un acto de solución do problema, como a comunicación de dúas ordes heteroxéneas ou de elementos dispares, como a actualización dun potencial. “O acto de individuación consiste, non en suprimir o problema, senón en integrar os elementos da discordancia nun estado de acoplamento que asegure a súa resonancia interna” (Deleuze, DR, 368), co que a parte preindividual do individuo non é, logo, o indeterminado, senón a súa reserva de singularidades, o lugar onde se forman as súas relacións diferenciais¹²³.

2.4 A individuación e o campo problemático

Por iso Badiou¹²⁴ nos exhorta a evitar concibir o virtual como indeterminado, como unha reserva infinita de posibilidades que se actualizarán ou non azarosamente. A imaxe proposta por Deleuze é un problema matemático: “formular o problema non é

¹²⁰ Deleuze, DR, 367.

¹²¹ Ibid.

¹²² May 2005: 89.

¹²³ Deleuze, DR, 368.

¹²⁴ Vid. Badiou 1997: 75

simplemente descubrílo, é inventalo” (Deleuze, HB, 30), xa que o descubrimento alude a algo que xa existe, actual e virtualmente e que con seguridade chegará. Toda individuación precede á diferenciación, e toda diferenciación se debe a un campo intenso de individuación previa¹²⁵. Os individuos, e mesmo “as persoas psíquicas e morais” (Deleuze, LS, 75), constitúense a partir de singularidades pre-persoais, e deben ser entendidas como acontecementos, como singularidades “que se despregan nun campo problemático, e na proximidade delas organízanse as solucións” (Deleuze, LS, 76). Tales singularidades “presiden a xénese das solucións da ecuación” (Deleuze, LS, 74).

Pero a solución cuberta nese problema actualízase deixando escapar sempre algo do que propuña a definición concreta e provisional do campo virtual¹²⁶. Isto dáse porque problema e solución están enlazados de modo que as relacións actuais (solucións) se corresponden coas distribucións dos puntos singulares virtuais que conforman a determinación das condicións do problema, pero esta interacción entre as relacións diferenciais dos elementos xenéticos e as relacións encarnadas no actual difiren ao ter que definirse estas polo campo de solución.

A diferenza entre un sistema transcendente de “lazos ideais” e o aspecto empírico é o que nos fai afirmar que a actualización é a diferenciación de si mesmo do ser¹²⁷, porque eses lazos se “encarnan nas relacións actuais que non se lle parecen” (Quintanar 2007: 273), co que sempre existirá unha diferenza entre o virtual e o actual.

Esta materia non formada, submolecular, o mundo impersoal dos signos ou acontecementos “está en relación con forzas a captar e defínese polas operacións de

¹²⁵ Deleuze, DR, 369.

¹²⁶ Vid. Gil 2008: 48.

¹²⁷ Deleuze, DR, 319.

consistencia que se exercen sobre el; os materiais distínguense entón real pero non numericamente da materia non formada da inmanencia” (Barroso 2006: 57). Temos, entón, unha diferenza (ontolóxica) entre a composición actual e a virtual que non se actualizou por falta de intensidade ou porque esta non foi seleccionada pola orde dos encontros, porque as condicións para ser actualizada non se cumpriron. Estas condicións son determinadas polos graos de potencia de cada esencia, que deben convir entre si; pola orde das relacións, que é unha orde de composición segundo leis; e pola orde dos encontros, as conveniencias e inconveniencias parciais, temporais¹²⁸.

Entón, non existe unha pre-determinación de encontros e, polo tanto, de actualización de virtualidades específicas, senón que existe unha determinación dada polas condicións do estado do actual, do campo das solucións, porque “a intensidade explícase, desenvólvese, nunha extensión (*extensio*). É esa extensión a que se relaciona co extenso (*extensum*)” (Deleuze, DR, 341).

Así, a conveniencia ou inconveniencia que regula as actualizacións de determinadas virtualidades depende das condicións específicas do campo do actual, xerando o seu propio espazo e tempo¹²⁹, pero, ademais, da ‘evolución creativa’ que debe ser o proceso de actualización¹³⁰, no sentido de que, ao non existir orde preformada, a multiplicidade debe devir actual por diferenciación, creando¹³¹. Mentres o problema se vai determinando, as solucións vanse dando, mais dáse unha “autodeterminación espazo-temporal do problema, no curso da cal o problema avanza

¹²⁸ Quintanar 2007: 109.

¹²⁹ Deleuze, DR, 317.

¹³⁰ Hardt 2005: 63.

¹³¹ Veremos con posterioridade (subpartado 13.2 Malos e bos encontros no camiño cara o devir activo) cómo é posible apostar pola riqueza do ser virtual, ou acceder ás máis ricas virtualidades para ser actualizadas, seguindo unha actitude determinada, que constituiría unha composición das partes da alma conveniente aos mellores encontros posibles, á actualización dos mellores acontecementos posibles. Aquí radica a implicación ética da metafísica deleuziana, para a que parte, obviamente, de Spinoza e, tamén, de Nietzsche.

colmando o defecto e prevendo o exceso das súas propias condicións” (Deleuze, LS, 134).

2.5 A pasaxe do virtual ao actual

É dicir, a esfera do posible é, evidentemente, maior que a esfera do real, pero todo o real estivo na esfera do posible, co que, conceptualmente, estes dous termos coinciden: o paso do posible ao real non implica creación algunha, é só unha realización dos múltiples posibles. Pero para que o virtual se actualice, terá que “crear os seus propios termos de actualización¹³². Así, o par de conceptos propostos por Deleuze (virtual/actual) contén unha riqueza que non se atopa nos por el desprazados (posible/real).

Hardt¹³³ leva a distinción máis alá, propondo que o posible nunca é real (pois son excluíntes), aínda que poida ser actual; porén, o virtual sempre é real, chegue a actualizarse ou non. O que non é seleccionado é o real non actualizado, nunca irreal: simplemente un encontro se dá “polas relacións das individuacións e actualidades que se organizan en planos, ‘cortando’ o campo transcendental e en mutua inmanencia con el” (Barroso 2006: 189).

Entón, as intensidades, como posibles preactualizacións xa reais, van ser seleccionadas, en principio pasivamente, por niveis de efectución (movementos do virtual ao actual¹³⁴, por dinámicas espazo-temporais ou pola propia estrutura xenética¹³⁵. Baixo os sistemas estratificados (como veremos¹³⁶, a intensidade ao actualizarse aparece en forma de calidades e en composicións máis sólidas, estables, fosilizadas) sempre

¹³² Deleuze, LS, 134.

¹³³ Hardt 2005: 61.

¹³⁴ Posteriormente daranse movementos de contraefectución, de paso do actual ao virtual.

¹³⁵ Vid. Gil 2008: 254.

¹³⁶ No apartado 3. Producción da diferenza: a diferenza en positivo.

están latexando as intensidades do campo virtual. Así, o virtual e o actual sempre están en interacción, xa que dende a estratificación do actual se reactivan os circuitos cun movemento cara o virtual, de novo¹³⁷ (que en realidade non está afastado, senón que está de fondo, co que o ente queda desdoblado formalmente en dúas partes en verdade indistinguibles *de facto*. A maiores, insistimos, o obxecto é dobre, pero o dobre non é mimético).

Digamos, con Barroso, que “a presenza se distingue da inmanencia, pero a inmanencia segue a bañar a presenza e non se distingue realmente dela” (Barroso 2006: 179). Polo tanto, para o noso filósofo, o ser (do sensible), do dado, pasa a ser aquilo polo que o dado está dado, en tanto que o virtual se concibe como “un modo de ser e, aínda máis, en certo modo como o ser mesmo” (Deleuze, ID, 39).

O virtual vén ser unha ‘danza molecular’ que está por actualizarse e que persiste no actualizado, deixando sempre posibilidade ao corpo ou encontro (en cuestión) de constituírse doutro xeito. É así como un proceso de actualización nunca é definitivo e se rexe polas regras de diferenciación ou diverxencia e creación. Acadamos aquí a noción de devir, que se fundamenta nunha concepción binaria, virtual/actual, causante do proceso de actualización, oposto ao de realización.

Este segundo, ao partir do enfrontamento entre o posible e o real, supón unha limitación: o pasar algún posible a real implica unha limitación, unha restrición en todos os posibles iniciais, mentres que na actualización, por ser todo o virtual tamén real, o que se dá é unha creación. Advirte Deleuze, seguindo a reflexión sobre as parellas de

¹³⁷ É por isto que os primeiros niveis de efectución son pasivos, pero progresivamente pode chegarse a un nivel activo, no que se interacciona co virtual, predispondo algunhas actualizacións.

opostos e as súas consecuencias ontolóxicas, que se “cometería un erro se se ve nisto tan só unha disputa verbal: trátase da existencia mesma” (DR, 318).

“A realidade do tempo é finalmente a afirmación dunha virtualidade que se realiza e para a que realizarse significa inventar” (Deleuze, ID, 42), tendo de por si unha realidade plena. Polo tanto, “o actual non é o que somos, senón máis ben o que devimos, o que estamos a devir, é dicir o Outro, o noso devir-outro” (Deleuze e Guattari, QF, 114). Isto é, se a estrutura do ideal, do virtual contén un tempo lóxico, ideal, igualmente, este determina un tempo de ritmos diversos no seu paso ao actual. Estes ritmos do actual correspóndense coas relacións das singularidades da estrutura, pero tamén das propias condicións da extensión, porque se achega ao campo de solucións, dadas por integracións locais¹³⁸. Ademais, a propia natureza da actualización é a creación de diferenza na medida en que, se ben a relación diferencial intensiva se dá no plano virtual, a solución local, a solución do problema, se diferencia da formulación ou non se corresponde mimeticamente con el¹³⁹.

2.6 Unha aproximación ao acontecemento puro

Cun virtual que evita facer distincións xerárquicas entre o existente e o non existente, xa que todo está recollido no concepto, afírmase que o non individuado se relaciona co individuado, e que da coexistencia entre virtual e actual, da súa permutación constante, nace un suxeito larvario, problemático, que ignora onde está¹⁴⁰. Aínda que a noción de suxeito larvario se explicará con detenimento no apartado 8. Construción do suxeito e atisbo de novas posibilidades de subxectivación, cómpre adiantar que se trata de cada percepción realizada polo organismo en relación ao

¹³⁸ Deleuze, DR, 315.

¹³⁹ Deleuze, DR, 319.

¹⁴⁰ Zourabichvili 2004: 139.

entorno do que tal organismo saca unha diferenza (á estabilidade, á repetición). Serán os *eus* pasivos.

O corpo deixa de entenderse coma un todo pechado, unitario e solipsista, porque vimos que o non individuado se relaciona co individuado de igual a igual. Os corpos non son estados de cousas que existen de xeito monolítico, senón mesturas con profundidade das que emanan elementos sutís, fluídos¹⁴¹ e que determinan, precisamente, eses estados de cousas.

Deste xeito, na interacción entre os corpos, os corpos son causas “de certas cousas, dunha natureza completamente diferente”, pero os efectos que provocan son “incorporais”, porque non son calidades nin propiedades físicas, senón “atributos lóxicos e dialécticos”, e os atributos son expresados “sempre por un verbo, o que quere dicir que non é un ser, senón unha maneira de ser” (Deleuze, LS, 28). Entón, o efecto provocado sobre un corpo por parte doutro non é un estado de cousas, porque non se pode dicir que exista, senón que insiste ou subsiste nel: é un verbo, non un substantivo nin un adxectivo; é un acontecemento, non unha cousa.

O acontecemento posúe un movemento que vai do virtual ao actual, que se actualiza nun estado de cousas pero que mantén o movemento infinito (do virtual) que lle dá consistencia. Agora ben, xa actualizado, ‘regresa’ ou mantén unha face no plano virtual e xa non é caótico, pois adquiriu consistencia ao ser seccionado polo plano de inmanencia. Pero o que nunca perde o acontecemento é ese movemento infinito que fai del “reserva pura”, sempre inscrito no estado de cousas: nel está o incorpóreo, o inmaterial que non se actualiza. “É o que se chama o Acontecemento, ou a parte en todo o que sucede que escapa á súa propia actualización” (Deleuze e Guattari, QF, 157).

¹⁴¹ Para isto Deleuze recorre ás teorías epicúrea e estoica (LS, 274).

Isto correspóndese coa relación que existe entre un problema e as súas solucións¹⁴². O problema susceptible de conter ou permitir solución é concibido como unha estrutura virtual que ten especificadas, determinadas as súas condicións. Iso si, “haberá que distinguir entre o acontecemento empírico, que é unha determinación particular do problema, e o problema-acontecemento que, na súa forma pura, permanece inmaterial, invivible, *pura reserva*” (Buchanan 2006: 113). Porque a formulación do problema, que se define en relación ás reparticións de singularidades, é trascendente con respecto ás solucións, por consistir nun sistema de relacións diferenciais ou lazos ideais, á vez que inmanente, porque esas relacións ou lazos encarnados nas relacións actuais non se lle parecen e están determinados polo campo da solución¹⁴³.

Entón, máis alá das presenzas observadas, temos un *spatium* intensivo que os co(i)mplica. Nese espazo intensivo, espazo como cantidade intensiva¹⁴⁴, a diferenza de intensidade provoca a pasaxe ao actual, á individuación, dalgúns fragmentos do *patchwork* virtual. Estas intensidades se actualizan nos estados de cousas, pero o estado de cousas actual non esgota o potencial, o infinito abano de posibilidades virtuais que contén ou que palpitan naquel *spatium* intensivo.

A liña de actualización que afecta aos corpos, aos estados de cousas e que nunca abandona totalmente a virtualidade é o acontecemento, sempre mellor expresado por un verbo, por non designar máis que atributos que afectan á superficie do corpo dende a profundidade virtual. O acontecemento, que se actualiza nun estado de cousas e propicia que algo suceda, é virtual e inmanente. Estes acontecementos compoñen a inmanencia, á que lle transfiren toda a súa virtualidade, pero ao mesmo tempo, esta inmanencia non se pode escindir dos procesos de actualización, polo que o plano de inmanencia outorga

¹⁴² Buchanan 2006: 113.

¹⁴³ Deleuze, DR, 250.

¹⁴⁴ Deleuze, DR, 344.

aos acontecementos a súa plena realidade, por moito que sexan considerados como indefinidos, como non actualizados¹⁴⁵.

O acontecemento é, entón, o que se efectúa sobre os modos (segundo a concepción spinozista do universo): o atributo da cousa é o verbo “ou, mellor, o acontecemento expresado por este verbo”. Pero este atributo, que é lóxico, non debe confundirse co estado de cousas físico, nin coas calidades dese estado, porque non cualifica ao ser, “é un extra-ser. Verde designa unha calidade, unha mestura de cousas, unha mestura de árbore e de aire onde a clorofila coexiste con todas as partes da folla. *Verdear*, pola contra, non é unha calidade da cousa, e non existe fóra da proposición que o expresa ao designar a cousa” (Deleuze, LS, 44).

É por isto que o sentido do acontecemento non existe fóra da proposición e se fala dun atributo lóxico no que o sentido é expresado polo verbo. Concretamente, por un verbo en infinitivo, porque como xa se observou, hai que distinguir entre o problema cos puntos singulares xa distribuídos na actualización e o problema-acontecemento, o acontecemento puro, que nace no virtual e a el ‘retorna’, pasando só polas superficies dos corpos. Así, “é a partir deste infinitivo puro non determinado como se enxendran as voces, modos, tempos e persoas, enxendrados cada un dos termos en disxuncións que representan no seo do fantasma unha combinación variable de puntos singulares e que constrúen arredor destas singularidades un caso de solución para o problema especificado” (Deleuze, LS, 228).

Por unha banda, o acontecemento remite aos estados de cousas, por outra, como atributo lóxicos deses estados, ás proposicións¹⁴⁶, é o límite entre a linguaxe e o

¹⁴⁵ Atravesan os estados de cousas sen ter entidade propia, sen ser cousas ou calidades: anticipemos, “non é un ser” (Deleuze, LS, 44).

¹⁴⁶ Deleuze, LS, 174.

corpo¹⁴⁷. O acontecemento remitido ás proposicións é o sentido, que se analizará posteriormente¹⁴⁸. A relación entre o acontecemento e a proposición é que o acontecemento non é aquilo que sucede (que sería un accidente), senón aquilo que está no que sucede, o que se efectúa en nós, a potencia de singularidades que se comunican, “liberadas dos límites dos individuos e das persoas” (Deleuze, LS, 159). É polo tanto, o que se expresa nos corpos, que aparecen como causas, cando en realidade simplemente son os acontecementos efectos sobre os corpos. O que se expresa é o acontecemento, logo, e remite aos estados de cousas nos que se expresa e ás proposicións que lle cadran a eses estados.

Entón, temos acontecementos que sobrevoan as actualizacións como potencial de enerxía e estes acontecementos, como singularidades, distribúense nunha topoloxía sen estar ligados aínda a ningunha dirección. Esa dirección, ese sentido, será dado na proposición que exprese cada acontecemento. Logo, o acontecemento pode ser entendido como a subdivisión ou a distribución específica dos puntos singulares que definen ou compoñen unha formulación, un *problema*, diciamos, tanto como pode entenderse nun único acontecemento que remitirá á indeterminación “superior e positiva”, porque “é propio dos *puntos singulares* distribuírse segundo figuras móbiles comunicantes que fan de todas as tiradas un só e mesmo tirar e do tirar unha multiplicidade de tiradas” (Deleuze, LS, 128).

Neste sentido, o acontecemento, que se efectuará segundo unhas coordenadas, mentres non está no mundo, mentres as singularidades comunicativas que o compoñen están liberadas dos límites ou formas molares, “é o propio Mundo” (Deleuze, C, 26), pura idealidade. A actualización remitirá no tempo e no espazo ás relacións diferenciais

¹⁴⁷ Dias 1995: 97.

¹⁴⁸ No apartado 9. Sentido: da produción á pragmática xeneralizada.

e aos puntos singulares pero a actualización, dixemos, posúe un tempo e un espazo variables.

2.7 Aión e Cronos: superficie e profundidade

Aínda que o acontecemento puro sexa impersoal, esa cuarta persoa “das singularidades impersoais e preindividuais” (Deleuze, LS, 160), xa que propiamente o acontecemento é o conxunto de singularidades liberadas dos límites da molaridade, das composicións corporais actuais, visibles, e polo tanto indeterminación pura na forma do infinitivo¹⁴⁹, tamén ten a súa dimensión actual.

Pero ese puro acontecer, ese devir, esa intemporalidade do tempo¹⁵⁰ é propiamente o tempo Aión, “un presente baleiro” (Deleuze, LS, 159). A intemporalidade do tempo fala dun tempo que non pasa, un tempo que envolve virtualmente todos os tempos (de actualización), un tempo que se insire (ou que coincide coa) na inmanencia da que vén, na que vive¹⁵¹: tempo de velocidade infinita, tempo en que todos os acontecementos se comunican, habitan. É o tempo baleiro no que pasado e futuro se solapan porque aínda non se distinguen na actualización, “un pasado-futuro ilimitado que se reflicte nun presente baleiro que non ten máis espesor que o espello” (Deleuze, LS, 159). É un tempo do devir, que “esquiva todo presente, porque está libre das limitacións dun estado de cousas, ao ser impersoal e preindividual” (Deleuze, LS, 160): o Aión fronte ao Cronos. Mentres que o Cronos considera “a acción dos corpos como causas, e o estado das súas misturas en profundidade” (Deleuze, LS, 81), o Aión entende os acontecementos incorporais “en tanto que efectos”, que se

¹⁴⁹ Navarro Casabona 2001: 103.

¹⁵⁰ Vid. Deleuze, LS, 160.

¹⁵¹ O acontecemento comeza a distinguirse, a efectuarse, a pasar ao plano actual pola diferenciación de intensidades enerxéticas do plano virtual.

recollen na súa superficie dun pasado e futuro ilimitados¹⁵² e chega a ser entendido como Acontecemento único onde eses acontecementos se comunican entre si¹⁵³.

O tempo, así, é “a potencia constitutiva do acontecemento” (Galván 2005: 296), xa que como Aión contén as virtualidades nas que este emerxerá, e como Cronos establece as coordenadas (temporais e tamén espaciais) para que o acontecemento se efectúe, se subdivide ou se unifique regresando como acontecemento puro ao Aión, na súa chamada contraefectuación¹⁵⁴. Aión é o tempo indefinido do acontecemento, “liña flotante que só coñece velocidades” e todo aquilo “que sucederá e que á vez acaba de suceder” (Deleuze e Guattari, MM, 265); Cronos “é o tempo da medida, que fixa as cousas e as persoas, desenvolve unha forma e determina un suxeito” (ibid).

Porque se ben vemos que o Cronos é o tempo das misturas (dos corpos), das incorporacións, dos corpos cualificados, simulacros¹⁵⁵, e no que pasado e futuro son dúas instancias relativas a un presente que o engloba todo¹⁵⁶, vasto e profundo, o Aión é o tempo do devir puro que late baixo as formas compostas, apolíneas: “Saturno rosma no fondo de Zeus” (Deleuze, LS, 171). Aión é a liña do tempo pola que este divide o presente en pasado e futuro, esquivándoo na superficie, porque é a forma baleira do tempo liberada do contido corporal presente, propia dos acontecementos-efecto e avanzando e retrocedendo impasible pola súa conta independentemente da encarnación do acontecemento puro nos estados de cousas, “na profundidade dos corpos actantes”

¹⁵² Vid. Deleuze, LS, 81.

¹⁵³ Martínez 1987: 61.

¹⁵⁴ Que se analizará polo miúdo no subapartado 15.3 A contraefectuación: unha subxectividade non sometida”.

¹⁵⁵ Deleuze, LS, 171.

¹⁵⁶ Deleuze, LS, 170.

(Deleuze, LS, 82). Por iso liña recta e xa non circular¹⁵⁷, porque está liberado da materia¹⁵⁸.

Do mesmo xeito que topoloxicamente non existe espazo na intensión virtual, non existe tampouco cronoloxía: o espazo do Aión, que non se compón dos instantes, non é unha suma de unidades de ‘agora’, senón unha intensidade que tomará a forma das distintas duracións diverxentes que se actualicen: “Aión é ilimitado como o futuro e o pasado, pero finito como o instante” (Deleuze, LS, 173). Defínese, entón, un ser afirmativo en devir que contén dúas faces: o concreto, espacializado, temporizado, e o abstracto, sempre en proceso ou devir.

Mentres que o Cronos expón o presente, sempre relativo con respecto ao pasado e ao futuro, que fican englobados no mesmo presente, o Aión só sabe de pasados e de futuros¹⁵⁹, que nacen da división do presente en cada instante, ou é o propio instante “sen espesor e sen extensión quen subdivide cada presente en pasado e futuro, en lugar de presentes vastos e espesos que comprenden, uns respecto doutros, o futuro e o pasado” (Deleuze, LS, 172). Así, o Aión contén os diferentes ritmos que serán pulsados, contén todos os tempos, á vez que “non deixa de desfacer cada momento do presente, roubándolle a súa realización actual” (Galván 2005: 296).

En tanto que intensivo, esquiva a actualización, sendo o plano do non-efectuado, saltando “dunha singularidade preindividual a outra” (Deleuze, LS, 95) e recolléndolas, recolléndolas nas “figuras da distribución nómade onde cada acontecemento é xa pasado e aínda futuro” (ibid). É o tempo da profundidade inmanente, logo, non é unha

¹⁵⁷ Deleuze, LS, 173.

¹⁵⁸ Deleuze, LS, 82.

¹⁵⁹ Deleuze, LS, 170.

atemporalidade nin unha eternidade homoxénea, é a forma baleira do tempo¹⁶⁰, o tempo do infinitivo no que nada está aínda determinado, delimitado, porque camiñamos polo *spatium* dos acontecementos, dos acontecementos puros que aínda carecen de presenza: só está a diferenza por vir (o eterno retorno da diferenza).

É este mesmo movemento de devir, inherente ao Aión, o que en realidade permite a coexistencia do virtual e do actual, xa que o empírico implica tanto a espacialización dun ente, como a súa temporalización, tanto no sentido dun tempo lineal histórico coma no sentido dun tempo circular xenealóxico (Braidotti 2005: 68). É dicir, a forza inmanente que vén da profundidade contén un tempo xenético no que todos os acontecementos están dados e son reais, no momento en que o acontecemento puro toma forma, toma unha forma actual, se define un presente en función de coordenadas espazo-temporais, é dicir, relacionadas co Topos e co Cronos. Deste xeito, o movemento infinito do Aión permite a actualización, a concreción do acontecemento puro mentres segue a subsistir, a insistir nel. Pero mentres o acontecemento subsiste ou insiste nos corpos, para manter a dobre tarefa ou cumprimento do acontecemento, efectución e contraefectuación¹⁶¹, os corpos deben actuar coma actores, asumíndoo, non con resignación, senón sendo dignos, estando á altura do mesmo: “só é verdade do ser humano libre, porque captou o acontecemento mesmo, e porque non o deixa efectuarse como tal sen operar, actor, a súa contraefectuación” (Deleuze, LS, 161). Este é o instante presente do Aión, non presente da subversión nin da efectución, senón da contraefectuación, “que vén redobrar a dobrez” (Deleuze, LS, 175).

Entón, falaremos do *spatium* intensivo como instancia da forma baleira do tempo, determinante na deconstrución da subxectividade clásica realizada por Deleuze.

¹⁶⁰ Deleuze, LS, 191.

¹⁶¹ Deleuze, LS, 160.

Pero nunha aproximación relacionada co tempo do acontecemento, co tempo do espazo virtual, entenderemos que é o lugar das cantidades intensivas, punto de ebulición da diferenza, “puro *spatium*” (Deleuze, DR, 344).

Se o Cronos tiña profundidade, o tempo do plano virtual, o Aión consiste na intensidade. Trátase, logo, dunha realidade que excede a medida humana, xa que “deixa de ser cardinal e muda ordinal, na pura *orde* do tempo” (Deleuze, DR, 145). Por iso *o tempo está fóra dos seus gonces*, expresión recollida por Deleuze de Shakespeare¹⁶². O tempo, entón, deixa de estar subordinado a unha serie de instantes sucesivos¹⁶³, deixa de ser a medida externa do movemento e pasa a ser interior, pasa a ser un puro devir que desfai cada instante nun movemento infinito cara o pasado e cara o futuro, o *ser en si* dos acontecementos, fronte á corporalidade presencial do Cronos, que traballa nos corpos para configuralos, ou desconfiguralos, segundo, seguindo “o devir-tolo das profundidades” (Quintanar 2007: 467).

O acontecemento precisa do presente para efectuarse, pero excédeo, xa que unha vez que sucede, o acontecemento perdura remitíndose ao pasado (aínda presente e sen embargo xa pasado) e ao futuro (aínda non aí e sen embargo xa aí)¹⁶⁴, porque no Aión dáse a simultaneidade propia do devir¹⁶⁵: é unha liña flotante, un tempo indefinido que contén o que foi e o que será, mentres as formas se presencian, se fixan no espazo do Cronos. Tempo non pulsado fronte a tempo pulsado, velocidades infinitas, diferenzas de

¹⁶² Deleuze, DR, 145.

¹⁶³ Deleuze, LS, 191.

¹⁶⁴ Zourabichvili 2004: 119.

¹⁶⁵ Que non coincide, dixemos, coa suma dos instantes. O exemplo deleuziano coñecido (Deleuze, LS, 25), no que se di “Alicia crece”, ilustra ben esta realidade: Alicia é agora máis alta do que era, pero é máis pequena agora do que devén, porque no devir está o crecemento de Alicia. Non é máis alta e máis pequena á vez, cronoloxicamente, nunha simultaneidade presencial, senón que é *máis alta que antes e máis pequena que despois* dende o plano do Aión, no que o Acontecemento contén no seu devir os dous aspectos. É “un algo que sucederá e que á vez acaba de suceder” (Deleuze e Guattari, MM, 265).

dinámica fronte a formalidade¹⁶⁶, “un plano fixo sonoro que afirma un proceso fronte toda estrutura e xénese (...), unha experimentación fronte unha interpretación, e no que tanto o silencio coma o repouso sonoro sinalan o estado absoluto do movemento”, definen Deleuze e Guattari (MM, 270) baseándose en John Cage. O acontecemento, logo, desprégase ou localízase, máis ben, nos dous modos temporais, Aión e Cronos.

Podemos afirmar, entón, que o presente responde en realidade a un pasado virtual actualizado; podemos afirmar, entón, que o instante non pasa, porque coinciden nel pasado e futuro. Pero estes pasado e futuro non son “determinacións e dinámicas do tempo senón puros caracteres *formais* e *fixos* que derivan da orde *a priori*, como unha síntese estática do tempo” (Quintanar 2007: 219)¹⁶⁷. Síntese estática porque xa non está o tempo subordinado ao movemento nin a ningún outro contido.

O tempo é a forma de cambio máis radical pero a forma que non cambia¹⁶⁸. Isto é, o pasado e o futuro non son intres que veñen antes e despois, senón dimensións do propio intre contraídas no presente da actualización, pero latexando coas súas velocidades infinitas, absolutas, no plano virtual. En palabras de Deleuze: “o Aión é a liña recta que traza o punto aleatorio; os puntos singulares de cada acontecemento distribúense sobre esta liña, sempre en relación co punto aleatorio que o subdivide ata o infinito, e fainos comunicar por iso a uns e a outros, esténdeos, estíraos ao longo desa liña” (Deleuze, LS, 83).

2.8 Pensar o acontecemento

¹⁶⁶ Deleuze e Guattari, no mesmo texto ao que se alude no pé anterior, remítense á distinción realizada por Boulez no ámbito da música (MM, 265 e MM, 270).

¹⁶⁷ O que non exclúe o dinamismo específico da xénese profunda, da que se producen superficies.

¹⁶⁸ Quintanar 2007: 219.

Recupérase, entón, a pertinencia da atribución do infinitivo (capaz de enunciar velocidades independentes dun medir cronolóxico) ao Aión, mentres que o presente pertence a Cronos. Exponse, entón, a pertinencia dun réxime sónico específico, liberado de “significancias formais” e de “subxectivacións persoais” (Deleuze e Guattari, MM, 267) para os acontecementos: artigo indefinido+nome propio+verbo en infinitivo. Hai que dicir que, tal e como explica Quintanar¹⁶⁹, o artigo indefinido aplícase a acontecementos que non pasan pola forma dun suxeito; o nome propio non indica un suxeito, senón unha marca de lonxitude e latitude; o verbo, por último, desestruturaría a linguaxe, de modo que a faría remitirse ao mundo dos acontecementos en devir, deixando atrás o mundo das identidades fixas, dos obxectos (ou suxeitos). Ou en palabras dos mesmos Deleuze e Guattari¹⁷⁰, o verbo infinitivo, que non é indeterminado en canto ao tempo, expresa o tempo non pulsado, específico do Aión, tempo de acontecemento ou devir. O nome propio, por outra banda, alude, non a un suxeito, senón a algo da orde do acontecemento ou devir, o axente de tal infinitivo: “sinala unha lonxitude e unha latitude” (Deleuze e Guattari, MM, 267). Por último, o artigo indefinido introduce a *haecceidade*, e nese sentido non é indeterminado¹⁷¹, ao estar en relación co que denominaremos arranxo¹⁷²: “non representa un suxeito, senón que diagramatiza un arranxo” (Deleuze e Guattari, MM, 268). Unha sorte de cuarta persoa que remite ás “singularidades impersoais e preindividuais, o *se* do acontecemento puro no que *morre* é como *chove*” (Deleuze, LS, 160).

Entón, recuperando a distinción estoica entre os corporais e os incorporais, insístese na existencia de estados de cousas (ou corpos) e a sub-sistencia dos efectos que

¹⁶⁹ Quintanar 2007: 701-2.

¹⁷⁰ Deleuze e Guattari, MM, 267.

¹⁷¹ Deleuze e Guattari, MM, 267.

¹⁷² No apartado 7. Territorialización e desterritorialización: os procesos polos que a inmanencia adquire e perde formas.

causan (incorporais), aos que non corresponden substantivos e adxectivos, senón infinitivos verbais, cuxo sentido se crea na proposición que os expresa, xa que non coincide cunha realidade, digamos, fáctica. Porque para os estoicos os estados de cousas, cantidades e calidades, non teñen menos ser que a substancia, formando parte dela. Antes ben, ambos, sustancia e atributos, opóñense “a un *extraser* que constitúe o incorporal como entidade non existente. O termo máis alto non é, logo, o Ser, senón Algunha cousa, *aliquid*, en tanto que subsume ao ser e ao non ser” (Deleuze, LS, 30).

Ese *aliquid* é o devir ilimitado, devir-tolo que xa non está no fondo, desvirtuando a pureza das Ideas ordenadas, senón que sobe á superficie, dando lugar aos “efectos de superficie” (Deleuze, LS, 31). O devir-ilimitado, o *extra-ser* incorporal é o acontecemento puro, “ideal, incorporal” (ibid). Entón, desaparece a profundidade e só hai superficie no que “os acontecementos son como os cristais, non acontecen nin crecen senón polos bordes, son os bordes” (Deleuze, LS, 33). Efectos impasibles que funcionan como casi-causas entre eles, sen poder ser categorizados como activos ou pasivos, senón “o seu resultado común (cortar-ser cortado)” (Deleuze, LS, 31).

Vemos que o acontecemento coincide co ou pertence ao devir¹⁷³, de modo que se o verbo en tempo presente corresponde a un estado de cousas designable nun tempo físico, de sucesión (Cronos), o verbo en infinitivo sinala ao acontecemento no seu tempo interno (Aión). Ao ser o acontecemento un efecto dos corpos, pero el mesmo non un corpo¹⁷⁴, pertence a unha orde de cousas distinta á da súa causa que, precisamente, o fai dalgún xeito algo sempre inefectuado. Isto non conduce a un dualismo entre o acontecemento e a súa efectuación, entre espírito e corpo, xa que “as efectuacións físicas implican xa o que difire delas en natureza (o acontecemento)” (Zourabichvili

¹⁷³ Vid. Deleuze, LS, 32.

¹⁷⁴ E polo tanto, non debe confundirse coas paixóns e afectos dun corpo, xa que non coincide con el, só é efecto das relacións e misturas entre eles (Galván 2005: 299).

2004: 121); isto é, este espírito, o acontecemento, non ten unha existencia orixinariamente separada da materia, senón que é a súa parte incorporeal, ineffectuable, a súa existencia virtual (aínda que sexa transitoria, momentánea).

“Os acontecementos son ideais” (Deleuze, LS, 73) e non pertencen ao tempo que os efectúa, o presente, senón ao “Aión ilimitado, o infinitivo no que subsisten e insisten” (ibid). O acontecemento expresa un efecto incorporeal que non coincide coas accións e as paixóns dos corpos, de xeito que o acontecemento ideal é “distinto da súa propia efectuación presente” (Deleuze, LS, 104). Simplemente, ao efectuarse, exprésase¹⁷⁵. De feito, veremos¹⁷⁶ que non existe “fóra das proposicións que o expresan. Pero non se confunde con elas” (Deleuze, LS, 188). Por un lado resultará como atributo incorporeal dos corpos, e por outro, insiste nas proposicións¹⁷⁷.

O acontecemento, entón, emerxe na superficie do corpo no que chega, no que sucede¹⁷⁸. Existe, logo, unha complementariedade indeleble entre os dous polos, á vez que manteñen a súa heteroxeneidade constitutiva¹⁷⁹. A multiplicidade extensiva do corpo e a multiplicidade intensiva do espírito, se ben forman unha unidade ontolóxica e se observa, logo, un certo paralelismo, a súa autonomía ou independencia impiden establecer relacións causais. Son “extraños compañeiros de viaxe” (Galván 2005: 327), pero para entender isto haberá que asumir o acontecemento na súa dobre relación co pensamento e coa corporalidade.

Agora ben, unha vez determinada a dobrez do concepto, o propio é extraer os acontecementos puros que se encarnan no mundo físico (non recorrer ao mesmo mundo

¹⁷⁵ Deleuze, LS, 125.

¹⁷⁶ No subpartado 9.2 Producción do sentido: o sentido e o sensentido.

¹⁷⁷ Deleuze, LS, 189.

¹⁷⁸ Deleuze, LS, 189.

¹⁷⁹ Galván 2005: 327.

físico para captalos) “e transitar pola distancia que os separa” (Quintanar 2007: 496). Para poder exercer, dalgún xeito, esta acción hai que empregar o pensamento, co fin de acceder ao impensado, que non é exterior a el, senón que nel late¹⁸⁰. Acceder, talvez, ao impensable, en termos tradicionais: sobrevoar os estados de cousas co fin de captar a inmaterialidade, a incorporalidade do acontecemento, o que subsiste no estado de cousas, nos corpos, non os corpos en si. Porque “o acontecemento non é o que sucede (accidente); está no que sucede o puro expresado que nos fai sinais e nos espera” (Deleuze, LS, 158). O pensamento accede, así, ao tempo característico do acontecemento puro, ao tempo do devir, que contén unha velocidade absoluta. O pensamento accede ao que está na profundidade das cousas¹⁸¹.

Pero a retroalimentación que existe entre as dúas faces do obxecto (virtual e actual, que conteñen o mesmo estatus ontolóxico), non permite que a dimensión virtual sexa extraída do actual sen que esta se incorpore outra vez a aquela, a través do pensamento¹⁸². Este, intervéñ na propia constitución do obxecto, o que non significa que se atope, que se chegue a unha síntese superior, senón que, sempre irreconciliables, a imaxe virtual e a imaxe actual son os dous vectores que constitúen o real. Estes dous vectores debúxanse vertical e horizontalmente, respectivamente, e tal cruceiro é o denominado por Deleuze¹⁸³, o lazo da Idea e do actual. Porén, hai que insistir no aspecto diferencial da articulación entre o ser e o pensar.

O que fai imposible a asunción, a correspondencia ou a adecuación representativa entre as dúas metades é, precisamente, o tempo. Pero non só o feito de concibir un obxecto e un suxeito inmóbiles é o que permitiría axustar as dúas metades

¹⁸⁰ Ansell 1997a: 2.

¹⁸¹ Deleuze, LS, 159.

¹⁸² Que adquire, deste modo, un “valor constitutivo” (Galván 2005: 285).

¹⁸³ Deleuze, DR, 250.

do obxecto¹⁸⁴, cousa certamente imposible, irreal, senón que as distintas naturezas dos tempos que corresponden ao virtual e o actual imposibilitan esa ilusión. É dicir, o acontecemento puro, no plano virtual, ao que se pode acceder co pensamento, é, como se dixo ao remitirmos ao estatuto do problemático, o problema simplemente presentado, establecido, mentres que na face actual do obxecto as coordenadas, as relacións diferenciais que estaban xa determinadas e aparecían como condicións do problema, aparecen resoltas. Son, ben vemos, insolubles, pero irreconciliables.

Agora ben, é a parte virtual do obxecto¹⁸⁵, o que corresponde ao acontecemento puro, a que faría posible o pensamento, o que o constituiría. Este aspecto non supón ningunha transcendencia do pensamento en relación ao real, senón que se aparece, máis ben, a súa mutua inmanencia¹⁸⁶. Agora ben, se a especificación de puntos relevantes na formulación do problema determina a solución pero a solución tamén está determinada polo campo da existencia, enténdese que tal especificación de puntos mostra unha inmanencia “necesaria do problema á solución, o seu compromiso na solución que o cubre, a existencia e a distribución, manifestan a transcendencia do problema e o seu papel rector na organización das solucións mesmas” (Deleuze, DR, 270).

Isto é, o acceso á face virtual, á dimensión dos acontecementos puros ou instancias-problemas¹⁸⁷ implica un certo trasvase da manifestación actual na volta cara ao virtual, actividade que funda o pensamento á vez que ordena ou aproxima os puntos da resolución cos da formulación, coa distribución de singularidades no plano virtual. Digamos que entre o problema e a proposición, aínda que o problema subsiste nela¹⁸⁸,

¹⁸⁴ Galván 2005: 307.

¹⁸⁵ Na física cuántica, as propiedades de tal ‘obxecto’, que o definirían como tal, só aparecen durante a experimentación. Polo tanto, é mellor falar de ‘acontecemento’ que de ‘obxecto’ (Murphy 1998: 215).

¹⁸⁶ Galván 2005: 329.

¹⁸⁷ Deleuze, DR, 271.

¹⁸⁸ Deleuze, LS, 136.

existe unha diferenza de natureza, “unha separación esencial. Unha proposición, por si mesma, é particular, e representa unha *resposta* determinada” (Deleuze, DR, 248). Eses problemas “son as Ideas mesmas” (ibid).

No *spatium* puro, pre-extensivo, nesa extensión virtual, de devir escuro, habitan a singularidades como ideas¹⁸⁹. Pero estas ideas non aparecen como esencia preexistentes, senón que temos unha superficie metafísica ou plano de consistencia ategado de singularidades que se compoñen en series, seguindo resonancias internas. De feito, “as Ideas problemáticas non son esencia simples, senón complexas, multiplicidade de relacións e de singularidades correspondentes” (Deleuze, DR, 249).

Este proceso, sempre móbil, é o movemento heteroxenético propio deste *spatium* e a partir do cal se darán os arranxos de singularidades correspondentes e transitorios para as actualizacións que se vaian realizando¹⁹⁰. A posta en comunicación das dúas series dáse polo precursor escuro. É por isto que a diferenza é o elemento xenético do real.

Polo tanto, existe un espazo de distribución nómade no que se reparten as singularidades, e existe, tamén, un tempo (Aión) polo que ese Topos se subdivide coa adición de novos puntos que van asegurando unha determinación progresiva do acontecemento puro, achegando distintos acontecementos pasados e futuros que o compoñen¹⁹¹. Así vanse formando series de singularidades e determinándose/precipitándose as condicións e as resolucións dun problema, como unha fervenza, dicíase¹⁹².

¹⁸⁹ Deleuze, ID, 144.

¹⁹⁰ Gil 2008: 41.

¹⁹¹ Deleuze, LS, 134.

¹⁹² Deleuze, DR, 323 e DR, 367.

2.9 *Différentiation, différenciation*

Segundo Deleuze¹⁹³, a Idea, entón, non estaría *différenciée* porque carece de extensión, das calidades, das partes extensivas nas que se cualifica a diferenza intensiva, orixe de todo. Sen embargo, está perfectamente *différentiée*, pois as singularidades que a constitúen xa dispoñen de relacións que se actualizarán. É dicir, “a Idea é real sen ser actual, diferenciada (*différentiée*) sen ser diferenciada (*différenciée*), completa sen ser enteira” (Deleuze, DR, 322).

Isto é, cada obxecto ten dúas metades, “unha metade ideal, que pertence ao virtual e que está constituída á súa vez polas relacións diferenciais e por singularidades concomitantes; e unha metade actual, constituída ao mesmo tempo polas calidades que encarnan aquelas relacións e polas partes que encarnan estas singularidades” (Deleuze, ID, 134).

O tempo virtual (Aión) establecería os ritmos de diferenciación (*différenciation*), os ritmos da pasaxe do virtual ao actual. En realidade, a *différenciation* é progresiva, como unha fervenza¹⁹⁴. Para esta afirmación, a remisión dáse ao campo da bioloxía, no que “os embriólogos mostran claramente que a división do ovo en partes é secundaria en relación con movementos morfoxenéticos de outra significación, aumento de superficies libres, estiramento das capas celulares, invaxinación por pregamento (...). Polo tanto, os tipos de ovos distínguense por orientacións, eixos de desenvolvemento, velocidades e ritmos diferenciais, como primeiros factores da actualización dunha estrutura, que crean un espazo e un tempo propios do que se actualiza” (Deleuze, DR, 322-3).

¹⁹³ Deleuze, ID, 134.

¹⁹⁴ Vid. Deleuze, DR, 323.

Así que, como xa se dixo, “son sinónimos catro termos: actualizar, diferenciar, integrar e resolver”, porque “a natureza do virtual é tal que actualizarse é diferenciarse para el. Cada diferenciación (*différenciation*) é unha integración local, unha solución local, que se compón con outras no conxunto da solución ou na integración global” (Deleuze, DR, 317). Por tal proceso de diferenciación, polos dinamismos espazo-temporais que actualizan a cousa, a idea, a estrutura ideal faise xenética (xénese estática).

Entón, a *différenciation* é a determinación do contido virtual da Idea, mentres que a *différenciation* é a actualización desa virtualidade en partes xa distinguidas¹⁹⁵. A diferenza, que comeza sendo virtual (*différenciation*), pola acción dos factores individuantes nun campo aínda pre-individual, pasa ao plano de individuación en forma de entidades individuadas. A individuación vese, deste xeito, como “un precipitado da intensidade, do pre-individual, e como condición para a actualización da diferenza” (Fernández Naveiro 1997: 81).

A *différenciation* é, logo, o estado propio das ideas no seu elemento, mentres que a *différenciation* é o proceso de actualización que sofren as ideas¹⁹⁶, as liñas diverxentes segundo as que se actualizan as relacións diferenciais existentes no plano virtual das singularidades. É por isto que “o paradigma do ovo destrúe o modelo de similitude” (Quintanar 2007: 357). É por isto, tamén, que a individuación “precede por dereito á forma e á materia, a especie e ás partes e a calquera outro elemento do individuo constituído” (Deleuze, DR, 75).

O campo de individuación no ser condiciona a especificación de formas, as variacións individuantes. Como veremos a continuación, a partir dunha intensidade

¹⁹⁵ Deleuze, DR, 311.

¹⁹⁶ Quintanar 2007: 389.

previa no carácter diferencial se efectúan os procesos de extensión e de cualificación, “e a tendencia de tales procesos é a de unha anulación das diferenzas a medida que xorden as oposicións, de modo que o negativo é un produto da igualación do diferente, da extensión da intensidade, da perda da multiplicidade” (Fernández Naveiro 1997: 34), da anulación da diferenza baixo a calidade¹⁹⁷.

Se o sistema virtual, de enerxía pura, é dinámico, a distribución dos seus elementos nun sistema actualizado, cualificado, empírico, en repouso, mingua o potencial diferencial previo, xenético, co que a diferenza aparece estratificada e negada, polos distintos principios que os conforman. Así, “a diferenza de intensidade é o principio transcendental que se conserva en si, fóra do alcance do principio empírico”, que non deixa de retumbar noutra dimensión, “a do transcendental ou do *spatium* volcánico” (Quintanar 2007: 342).

É por iso que Deleuze non sitúa a diferenza nun espazo cuantitativo nin cualitativo, senón que sitúa a cuestión na orde diferencial “a partir da cal son posibles determinacións tales como cantidades ou calidades” (Fernández Naveiro 1997: 111).

3. Producción da diferenza: a diferenza en positivo

Polo tanto, para pensar a diferenza dun modo máis rigoroso ou oportuno é preciso ir máis alá da experiencia, chegar ata a profundidade diferencial, ata a intensión, ata a orixe ou xénese da mesma, *spatium* do que depende o espazo (extensivo) das representacións ou fenómenos. Non é que mentres a actualización non se dea, exista o virtual, xa que existen na súa mutua inmanencia, aínda que o virtual sexa unha instancia

¹⁹⁷ Deleuze, DR, 335.

formal transcendente. Agora ben, en que modo se atopa este virtual antes da súa diferenciación a través da súa actualización? Dixemos que o virtual non é un magma caótico e indiferenciado, tampouco. Logo, convén recordar cal é o estado daquilo que polo que a diferenza se crea no movemento polo que se vai anular (cualificar, opor) no plano actual.

Por unha banda, “a actualización é creación” (Deleuze, B, 103); isto é, polo movemento do Aión as liñas de diferenciación vanse definindo ata precipitarse nunha concreción actual, por isto, en certa medida restrinxida con respecto ao acontecemento puro, flotante no virtual. Esta definición restritiva crea á súa vez un modo concreto de existencia, un ocorrer específico que interaccionará intimamente coa virtualidade, xerando novas posibilidades (novas “tiradas de dados”), e por iso a actualización é creación.

Por outro lado, cada acontecemento do plano actual “expresa o absoluto” (Deleuze, SPE, 190) porque cada modo contén unha cantidade distinta das esencias que o compoñen (atributos), co que cada acontecemento se vincula coa totalidade aberta do Aión, estando individuado no punto de cruce da calidade (infinita, xa que se fala dos atributos do ser) cunha cantidade, coa cantidade correspondente do modo que a expresa. Así, a individuación é cuantitativa-intrínseca ou intensiva¹⁹⁸. A diferenciación existe antes da súa actualización e mantense latexando nela, aínda que a diferenza nos apareza anulada. En palabras de Deleuze, “a diferenciación é sempre a actualización dunha virtualidade que persiste a través das liñas diverxentes actuais” (B, 100).

3.1 Espazo nómade de distribución transitoria

¹⁹⁸ Deleuze, SPE, 190.

Pódese observar con facilidade que cada virtualidade se relaciona co resto da inmanencia a través dos atributos (esencias do ser infinito) e da súa potencia, co que se insiste nun universo relacional, característico da tradición spinozista. As relacións establecidas entre as distintas virtualidades ou singularidades –tamén- aparecen constituíndo unha individuación concreta. Porque unha singularidade “é o punto de partida dunha serie que se prolonga sobre todos os puntos ordinarios do sistema ata a proximidade doutra singularidade; esta xera outra serie que unhas veces converge, outras diverxe da primeira” (Deleuze, DR, 411). A pesar desta definición, queda claro que as singularidades son elementos ideais, “sen figura e sen función, pero reciprocamente determinables nunha rede de relacións diferenciais (relacións ideais non localizables)” (ibid).

É dicir, as singularidades son o principio constituínte das individualidades ou actualizacións, de modo que “cada individuo envolve un certo número de singularidades cuxas relacións expresa claramente con respecto ao seu propio corpo” (Deleuze, ID, 136). Faise fincapé, en calquera caso, na falta de homoxeneidade entre o virtual e o actual, aínda que o virtual sexa xénese do actual, que expresaría, nun modo o virtual. Faise fincapé, polo tanto, na creación a través da actualización, na creación dun mundo actual que expresa “cunha aproximación frecuente” outro mundo virtual que non preexiste fóra del (ibid).

Entón, existe unha profundidade problemática conformada por diferenzas de potencial e de intensidade, por tensións e estados de non equilibrio, no que se comunican elementos dispares, “integrando as singularidades e actualizando a enerxía potencial, resolvendo un problema de tensión, organizando unha nova dimensión de

estabilidade relativa” (Barroso 2006: 187). E a intensidade, a intensidade como diferenza ou o diferencial intensivo a razón do sensible¹⁹⁹.

A inmanencia crea un mundo que se debe a ela, do cal é a súa orixe, sen que isto supoña ter efectos miméticos entre ela e o mundo actualizado, razón pola que se pode dicir, o mundo sempre en creación. Iso si, para que algo se cree, para que a diferenza se actualice creándose unha zona de singularidades pre-individuais debe articular unha comunicación máis extensa, debe ampliar a súa relacionalidade. Precisamente, será desta da que xurdirá a orixinalidade da creación, de cada actualización, xa que as singularidades que compoñen os distintos entes non son esenciais para cada un deles, ou para cada especie, senón que o que varía son as relacións entre elas, relacións a través das que se actualizan²⁰⁰.

É por isto, insistimos, polo que non se fala de esencias das realidades actualizadas, nin de xerarquías en función da aproximación a, da participación desas esencias nun ser paradigmático, modelo, homoxéneo, senón de seres con máis ou menos potencia en función da maior ou menor conexión ou relacionalidade co resto da inmanencia: nin maior perfección, nin máis ou menos ser. As únicas esencias da *natura naturans* son os atributos, que se actualizan en función dos graos de intensidade que conteñen e que se corresponderán con distintos modos, que pasarán a existir, precisamente, unha vez actualizados. Fálase dun ser unívoco, e non analóxico ou participativo. Un ser cunha soa voz para todos os entes na súa diversidade²⁰¹. Porque “o esencial da univocidade non é que o Ser se diga nun único e mesmo sentido, senón que se diga, nun único e mesmo sentido, *de* todas as súas diferenzas individuantes ou modalidades intrínsecas. O Ser é o mesmo para todas esas modalidades, pero esas

¹⁹⁹ Deleuze, DR, 102.

²⁰⁰ Deleuze, DR, 283.

²⁰¹ Deleuze, DR, 71.

modalidades non son as mesmas. É ‘igual’ para todas, pero elas mesmas non son iguais. Dise nun só sentido de todas, pero elas mesmas non teñen o mesmo sentido” (Deleuze, DR, 72). Non se reparte un espazo sedentario, senón que os seres se distribúen nun espazo nómade, errante: “non é o ser o que se distribúe segundo as esixencias da representación, senón que todas as cousas se reparten nel na univocidade da simple presenza (o Un-Todo)” (Deleuze, DR, 73).

É oportuno remitirse aquí a distinción entre *potestas* e *potentia* analizada por Negri²⁰² nos textos de Spinoza, e fundamental para Deleuze²⁰³, xa que permite definir con maior claridade aínda a radical oposición entre un ser análogo e un ser unívoco: mentres que a *potestas* aparece como a capacidade de producir cousas, o que nos conduce a unha orde emanativa, fundada en degradacións sempre subordinadas ao poder dese ser, a *potentia* é a forza que as produce actualmente. É dicir, a *potentia* é a forza inmanente pola que as cousas se producen, se crean, pero nunha distancia mínima con respecto ao seu ser, nunha distancia intensiva que as separa de (ou as achega a) si mesmas só polo grao de relación ou conexión co resto das singularidades ou virtualidades desa intensión (*spatium*).

O ser unívoco relaciónase cos factores individuantes, coas propias diferenzas intensivas, non cos individuos constituídos. O ser relaciónase co que actúa como principio transcendente, nómade, “contemporáneo do proceso de individuación, non menos capaz de disolver e destruír aos individuos que de constituílos temporariamente” (Deleuze, DR, 75). Esas virtualidades ou intensidades son “modalidades intrínsecas do ser, que pasan dun ‘individuo’ a outro, que circulan e se comunican baixo as formas e as materias” (Deleuze, DR, 76).

²⁰² Cfr. Negri 1993: 318.

²⁰³ Surin 2005: 21.

3.2 Diferenza intensiva

E é que o individuante non é o individual, xa que a diferenza individuante precede ás diferenzas específicas de forma e materia. A individuación non se fai cualitativa nin extensivamente²⁰⁴. E isto é porque a diferenza non é o fenómeno, senón o que máis se achegaría ao nómeno²⁰⁵. Todo o que aparece remite a unha desigualdade que o condiciona, a unha diferenza de intensidade. O sistema proposto establece dúas ordes heteroxéneas capaces de entrar en comunicación polo precursor escuro²⁰⁶, pero no que a razón suficiente da diferenza cualificada, estratificada é a propia intensidade, no sentido en que a intensidade é a forma da diferenza como razón do sensible. A intensidade non pode escindir-se da extensión e, nesas condicións, a intensidade “aparece subordinada ás calidades que enchen a extensión”. Entón, “só coñecemos a intensidade xa desenvolta nunha extensión e recuberta por calidades” (Deleuze, DR, 335). A diferenza, polo tanto, tende a ocultarse, a negarse, a anularse na extensión baixo a forma das calidades²⁰⁷.

Por isto podemos afirmar que a diferenza non é o que distingue a dúas identidades, “senón o conxunto de relacións sobre o que as identidades poden chegar a ser tales” (Fernández Naveiro 1997: 7). A diferenza é a síntese disxuntiva, a síntese de elementos diverxentes que constitúen unha identidade (provisional). Esta identidade ou representación non é capaz de aprehender eses elementos dispares que a conforman, causa pola que esquecemos a oposición entre posible e real, analizada no punto anterior, segundo a cal recuáramos cara un mundo pre-dado que se dá ou non se dá de forma mimética con respecto ao pre-existente. Porén, a liberdade do *caosmos* concédelle o

²⁰⁴ Deleuze, DR, 76.

²⁰⁵ Deleuze, DR, 333.

²⁰⁶ Ibid.

²⁰⁷ Deleuze, DR, 335.

mesmo valor a cada elemento que o compón, mesmo porque o valor depende, en realidade, da súa relación cos demais. Todo é igual, todo se distribúe nun ser aberto e unívoco²⁰⁸.

A síntese de elementos diferenciais é, polo tanto, nómade e parcial, na medida en que é provisional, transitoria e na medida en que contén elementos dispares que, dixemos, non son aprehendidos na súa totalidade coa súa actualización (en forma de individuo ou sucesos, ou, digamos, modos cualificados). Por outro lado, esta síntese é inclusiva, ilimitada, cósmica, na medida en que cada conexión se relaciona (en maior ou menor grao) coa totalidade da inmanencia, como estado xenético daquela.

“Como estado xenético” quere dicir que as singularidades pre-existentes aos entes cualificados non son distribuídas no espazo por un *nomos* previo á distribución, senón que as singularidades se distribúen polo espazo co movemento propio do nómade, mediante un *nomos* nómade, sen medida, sen contorno, sen definición previa. Non hai nada que vincule *a priori* ás singularidades, senón que estas están unidas só “polas diferenzas de potencial, polos movementos relativos doutras partículas” (Barroso 2006: 72).

Así temos un universo que é “unha superficie que recobre o espazo subterráneo das diferenzas que non cesan de irromper de forma volcánica na superficie” (Gil 2008: 71). O espazo completo é a profundidade, pero o espazo como cantidade intensiva é o *spatium*²⁰⁹. Así que profundidade e intensidade son o mesmo²¹⁰, afirmando a intensidade a diferenza, por abarcar o desigual en si. E aínda que esta diferenza se anule

²⁰⁸ Deleuze, DR, 446.

²⁰⁹ Vid. Deleuze, DR, 344.

²¹⁰ Deleuze, DR, 346.

na extensión, subsiste en si, na intensión²¹¹. A diferenza igualada á intensión só pode ser afirmativa, sendo baixo a calidade, na extensión, onde a diferenza aparece invertida ou baixo a figura do negativo²¹².

A tarefa filosófica de Deleuze, por tanto, consiste en ocuparse de definir os elementos diferenciais ou a diferenza en si mesma. Define os conceptos capaces de recoller os movementos deses elementos e, primeiramente, ocúpase de definir o terreo onde latexan eses elementos diferenciais²¹³. Ese terreo é o da intensidade, o momento orixinario onde a diferenza non é cualificada nin extensa, senón que é o que implica ou envolve a esta²¹⁴. A diferenza, como o envolvente e a distancia, como o que está envolto, relación de carácter ordinal, son as características do *spatium*. Desigualdade que ao desenvolverse pasa a manifestarse como diferenza de grao ou de natureza, pero que en si mesma non pertence a ningunha das dúas características.

E esta é a crítica a Bergson, que distribúe as diferenzas de natureza no lado da calidade, e as diferenzas de grao, na extensión. Así, a intensidade identifícase erroneamente coa calidade, aparecendo todo como un mixto impuro e a calidade como aquilo que cambia de natureza ao dividirse²¹⁵. Sen embargo, esta sería unha implicación segunda, na que a intensidade xa estaría implicada na extensión que a explica. Pero nunha implicación primeira ou primaria, a intensidade está implicada en si mesma, “á vez envolvente e envolta” (Deleuze, DR, 359). A diferenza é a enerxía pechada pola diferenza nesa intensidade pura²¹⁶.

²¹¹ Deleuze, DR, 350.

²¹² Deleuze, DR, 352.

²¹³ Gil 2008: 64.

²¹⁴ Deleuze, DR, 355.

²¹⁵ Deleuze, DR, 357.

²¹⁶ Deleuze, DR, 360.

A dualidade está entre o implícito e a explicación. Porque o explicado conserva un número orixinariamente vectorial, ordinal, intensivo, en tanto que implica unha diferenza de cantidade que non se anula. Pero o número anula ou nega ao cualificar esa diferenza cando se explica no outro plano creado, a extensión²¹⁷.

3.3 Os elementos da intensión

Eses elementos reciben o nome de singularidades que son partículas inmanentes. Unha partícula do molecular non coincide cun “átomo identificable e individual”, e “non se define polo seu tamaño nin pola súa divisibilidade, senón máis ben polo seu lugar e traxectoria nunha materia diferencial, nun campo de potenciais. Adopta a forma ideal dun acontecemento, dun devir, posto que non está individuada” (Barroso 2006: 148).

A singularidade é algo así como un punto intenso que coincide cun potencial, un elemento que só vale para algo nun momento determinado, determinado pola posibilidade de prolongación dese elemento ata a veciñanza doutro elemento co que logra, así unha conexión: “fanse e desfanse obxectivamente segundo as condicións que determinan a súa síntese fluída” (Deleuze, DR, 283). Este razoamento afástanos dunha singularidade entendida como algo oposto ao universal e achéganos a un entendemento da mesma como campo de forza, como individuación sen suxeito. Unha singularidade é algo non pregado non seleccionado, non composto, unha realidade non asociada aínda a un estado de cousas. As singularidades son as diferenzas mesmas, diferenzas que non se distinguen pola forma, número ou función, xa que “entran nunha individuación ou outra de acordo co grao de velocidade ou a relación de movemento e repouso do que dispoñen en cada momento. Son neutras, posto que poden entrar en calquera individuo. Son

²¹⁷ Deleuze, DR, 348.

intensivas, en tanto que grao de composibilidade. Son inactuais, xa que só están determinadas polo movemento e o repouso, a lentitude e a velocidade nun espazo intensivo” (Barroso 2006: 55).

As singularidades ou multiplicidades carecen, polo tanto, de función asignable, xa que non teñen forma sensible nin significación conceptual. Esta indeterminación nega unha identidade previa, co que a diferenza está liberada da subordinación a aquela. Estes elementos simplemente se determinan reciprocamente nas relacións que xeran. As formas actuais, a manifestación espacio-temporal das relacións diferenciais ideais perden as multiplicidades, que seguirían latendo nelas²¹⁸.

Segundo Zourabichvili²¹⁹, unha singularidade envolve unha intensidade determinada e é determinada, precisamente, pola relación diferencial ou dispar. A orixe do concepto é a teoría matemática, concretamente a referente ás ecuacións diferenciais, ao papel dos puntos singulares na busca de solucións e aos sistemas metaestables. Este autor defende que Deleuze o aplica ao campo da existencia sen convertelo en metáfora, xa que “o tempo mesmo implica diferenzas de intensidade” (Zourabichvili 1994: 131). Por estas cuestións a singularidade é unha e múltiple, pre-individual e individuante. Derivado disto, obtemos un individuo construído por singularidades en proximidade, un individuo que debe ser definido ou coñecido polos seus afectos, pola experimentación das súas singularidades máis que pola súa forma ou figura separada.

Un concepto así permite ratificar unha univocidade na que todo o que existe se expresa de igual forma con respecto ao ser. Pero algo máis, un concepto así permite pasar a pensar a diferenza como forma positiva. Por unha banda, “as singularidades non están contidas en cada individuación, de maneira que unha individuación podería ter máis

²¹⁸ Deleuze, DR, 278.

²¹⁹ Zourabichvili 2004: 130.

ou menos ser (...); as singularidades, pola contra, están contidas nun único plano de produción de individualidades, un plano respecto do cal as individualidades son máis ou menos expresivas de acordo coa intensidade da súa produción” (Barroso 2006: 84). Por outra banda, a diferenza aparece como intensiva, cuantitativa, expresiva, non cualitativa ou esencial, é dicir, non aparece orixinariamente como oposición, senón en si mesma: “a diferenza non é unha diferenza de oposición ou contradición, como a dialéctica, senón unha diferenza que se afirma a si mesma e por si mesma” (Aragüés 1998: 34).

Agora ben, a diferenza non é con respecto ao Outro, senón a si mesma polo efecto do tempo, do tempo como devir, como movemento infinito que atravesa o Aión, que atravesa o caos ou plano de inmanencia. “A realidade, na súa deriva, vese apoderada por diferentes forzas que definen o seu sentido, producindo diferenza” (Aragüés 1998: 34). O movemento do *caosmos* articula o tempo, aparecendo o tempo como produtor da diferenza²²⁰. Só fixando o devir da diferenza aparecería a diferenza negativa. A diferenza negativa é, polo tanto, nunca orixe, senón unha derivación, unha consecuencia da extensión, que a cualifica, e do plano de pensamento transcendente, que opera cun ser que produce de forma análoga esenciais degradadas del mesmo e fixadas en individualidades ou conceptos que fosilizan, que tentan fosilizar o movemento cósmico.

Polo tanto, “non é a diferenza quen supón a oposición, senón a oposición a que supón a diferenza e, lonxe de resolvela, isto é, de conducila a un fundamento, a oposición traizoa e desnaturaliza a diferenza” (Quintanar 2007: 181).

3.4 Proposta do pensamento da diferenza

²²⁰ Cfr. Colebrook 2003: 48.

Para que a filosofía poida elaborar un concepto de diferenza orixinal, positiva, ten que renunciar a toda forma de identidade como realidade orixinaria, e barallala só como realidade secundaria, derivada, xa que “ao deixar de ser pensada, a diferenza disípase no non-ser” (Deleuze, DR, 389). Haberá, entón, que afianzar os valores expresivos da realidade a través dunha linguaxe ou dun plano conceptual que reflecta a inmanencia, que, de non alcanzala, sinale ou teña presente esa diferenza intensiva que se aproxima ao concepto de nómeno.

Deleuze propónse pensar o impensado do pensamento, a diferenza positiva, propia dunha inmanencia que constrúe (o que non está dado)²²¹ e que expresa converxencias ocasionais que a percorren (que a poden ou a deberán percorrer) toda (síntese inclusiva). Iso si, xunto co concepto novo de diferenza haberá que traballar tamén o de repetición, que aparecerá como dinámica infinita na produción de diferenza. “A produción é necesariamente a repetición da diferenza” (Stivale 2005: 27), a repetición dun dinamismo infinito polo que unha singularidade se diferencia ao entrar en relación, en conexión (provisional) con outras en función de velocidades e intensidades.

Polo tanto, o pensamento da diferenza debe mergullarse na profundidade, na profundidade orixinal, intensiva, “que é a matriz do espazo enteiro e a primeira afirmación da diferenza” (Deleuze, DR, 93), para afirmar a positividade dunha diferenza que debe escapar do camiño que a conduce a unha simple oposición ao idéntico, á noción de identidade. Nesa vía, a diferenza é a negatividade, o que vai ata a contradición²²². O que se axita “en estado de libres diferenzas” é o que aparece posteriormente “como limitación lineal e oposición plana” (Deleuze, DR, 93). Isto é,

²²¹ A diferenza que compón ese plano de inmanencia non é o dado, senón “aquilo polo que o dado é dado” (Deleuze, DR, 339).

²²² Deleuze, DR, 92.

por unha banda, a diferenza se disfraz na forma actualizada; e por outra, ao intentar pensala dende esa forma xa cualificada non permite máis que entendela dende a oposición, dende a negatividade.

O peso da tradición occidental, de inicio platónico²²³ e con acento hegeliano, obriga a Deleuze a buscar os recursos na liña spinoziana. A interpretación que este fai da univocidade da substancia de Spinoza e dos seus atributos outorgoulle a tal substancia unha determinación e unha definición na súa infinita realidade que Hegel non soubo atopar²²⁴. Para este, o ser determinado ten que negar a outro e subsumilo, de querer acadar realidade, entidade: Hegel entende a filosofía spinoziana como un acosmismo²²⁵ e precisa da dialéctica para definir a realidade a partir da cal se xera a diferenza, co que a diferenza vai ser sempre unha oposición²²⁶.

Porén, para Deleuze os atributos que definen a substancia de Spinoza conteñen un carácter afirmativo por tratarse dunha afirmación “formal”, fronte á “eminencia” ou á analoxía que aparecen ao pensar unha substancia que comprende “eminentemente os seus atributos”, do mesmo xeito que os atributos “non deben ser pensados contendo eminentemente as esencias de modo”. Pola contra, “os atributos afirmanse formalmente²²⁷ da substancia da que constitúen a esencia, e dos modos dos que conteñen as esencias” (Deleuze, SPE, 53). Así obtemos afirmacións (ontolóxicas)

²²³ Aínda así, Deleuze recoñécelle a Platón, como a Bergson, ter pensado a diferenza en si mesma. Agora ben, o feito de establecer unha teleoloxía cara a idea de Ben, que sería a que daría conta da diferenza, é o que o separa dunha diferenza positiva e imanente (Deleuze, ID, 57) .

²²⁴ Hardt 2005: 143.

²²⁵ Hardt 2005: 39.

²²⁶ Deleuze, DR, 92.

²²⁷ Segundo Deleuze (DR, 77), distinción formal enténdese como distinción de esencias ou sentido. É propia dos atributos da substancia. Por outra banda, a distinción numérica sería a modal, que conta con variacións intensivas.

simples, unívocas, expresivas, igualmente que nos aproxima a unha definición afirmativa, aspecto necesario para a súa calidade conceptual²²⁸.

É, seguindo esta dirección, a singularidade a que marca a diferenza interna: desaparecen os termos de determinación ou indeterminación porque xa non é preciso recorrer á dialéctica para obter un ser infinito, heteroxéneo e afirmativo. No entanto, o obstáculo para pensalo deste xeito é un plano de pensamento transcendente baseado na representación, “que se instala na xeneralidade e oculta a positividade interna da diferenza” (Fernández Naveiro 1997: 7). Esta aparece sometida á identidade do concepto, sempre correlativo á unidade do *cogito*; á semellanza da percepción, coa que se anulan as diferenzas no sensible; á oposición de predicados, que a subordina ao negativo; e á analoxía do xuízo, pola que se distribúe a diferenza en categorías, someténdoa a unha concepción xerárquica e analóxica do ser²²⁹.

Derivada desta concepción limitadora, negativa da diferenza, só pode aparecer un concepto baleiro da repetición, que non chega a distinguirse da semellanza, da repetición do Mesmo, ao poder explicarse unicamente como limitación do concepto. Pero a filosofía da diferenza “rexecta a alternativa xeneral da representación infinita: ou ben o indeterminado, o indiferente, o indeferenciado, ou ben unha diferenza xa determinada como negación, implicando e envolvendo o negativo” (Deleuze, DR, 96).

Deleuze avoga por unha distinción real das cousas a través dos conceptos, xa que “unha distinción non sería numérica se as cousas non tivesen o mesmo concepto ou a mesma definición” (Deleuze, SPE, 27). Iso si, a remisión a Spinoza na que se basea esta afirmación conleva tamén estar a falar de cousas que en verdade son distintas por haber “fóra da definición unha causa exterior pola que existen en tal número” (ibid). Por

²²⁸ Deleuze, SPE, 53.

²²⁹ Cfr. Fernández Naveiro 1997: 7.

isto dúas cousas numericamente distintas non se corresponden co seu concepto, ademais de sinalar a unha causa externa capaz de producir a súa diferenza ou de producilas na súa diferenza²³⁰. Deste xeito, “o negativo expira ás portas do ser” (Deleuze, NF, 265), onde o negativo desaparece como forza de definición (ontolóxica e lingüística), dando pasaxe á unha vontade de poder que simplemente entende o ser como afirmación, que é afirmando. Exáltase a ledicia de ter “o *non* destituído do seu poder, pasado á calidade contraria, convertido en afirmativo e creador” (ibid). Porque “afirmar non é levar sobre si, senón todo o contrario: descargar, alixeirar” (Deleuze, DR, 98).

Transmutouse toda determinación negativa, propiamente hegeliana, nun “*non opposita sed diversa*” (Hardt 2005: 216). A identidade da substancia é agora inseparable da multiplicidade das súas manifestacións²³¹, que en ningún caso se opoñen, senón que se expresan nun plano de afirmación positiva, plano común pola que cada unha se encadea ao real infinito. É dicir, Deleuze non entende cada esencia particular, cada esencia dun modo ou manifestación como microcosmos, ao modo leibniziano, porque “non todas están contidas en cada unha”, senón que “todas están contidas na produción de cada unha” (Deleuze, SPE, 191). Isto é, “unha esencia de modo é unha *pars intensiva*, non unha *pars totalis*”; ou, isto é, cada singularidade expresa unha diferenza última e absoluta que nos permite concibir o ser (Deleuze, PS, 52).

Concretamente hai que recorrer á súa análise de Proust para axustar os dous conceptos (singularidade e esencia), xa que aparece a esencia como “unha imaxe ou idea o bastante rica como para diversificarse” (Deleuze, PS, 81) en distintos seres, definición que nos remite inexorablemente á singularidade ou virtualidade, na medida

²³⁰ A saber, a substancia unívoca de Spinoza interpretada por Deleuze: un ser que despreza “a infinita potencia do múltiple” e que “se autoexpresa en infinitos modos que dan curso ás forzas intensivas que constitúen aos individuos”, como di Fernández Naveiro (1997: 54).

²³¹ Manifestación como “esencia particular” (Deleuze, SPE, 191).

en que a esencia aparece no mesmo texto como algo “irredutible ao obxecto que produce o signo e ao suxeito que o experimenta”. É dicir, a esencia, lonxe de ser unha realidade estable, previa, cualificada, achégase ao concepto de acontecemento que, como tal, é entendido como “un *punto de vista* superior (...) que á vez significa o nacemento do mundo e o carácter orixinal dun mundo”. Este punto de vista que supera ao individuo non é, precisamente, individual, senón “ao contrario, principio de individuación” (Deleuze, PS, 115)²³².

En calquera caso, esencias en movemento tamén eran as de Hegel, cuxo movemento as negaba, dando lugar a unha nova realidade, pero sempre a partir desa negación. E incluso Bergson presenta unha filosofía na que se pretende acadar a determinación, logo a diferenza, a través do movemento entregado polo tempo²³³, aínda que este se centre máis no proceso que no estado acadado²³⁴. Porén, para entender o devir filosófico que o noso autor desenvolve dende Bergson haberá que debullar a interpretación do pensamento deste último, que pretendía dividir o mixto en dúas direccións: a da duración e a da materia. Nun primeiro momento presenta un espazo material de diferenciación cuantitativa, de multiplicidade numérica, actual, unha diferenza de grao, fronte unha duración pura, multiplicidade virtual, continua, de diferenza cualitativa²³⁵.

²³² A noción dun punto de vista que está por riba do individuo e que, a maiores, forma parte da súa constitución, está ligado á noción de perspectivismo, que se analizará posteriormente, nun terreo máis gnoseolóxico.

²³³ A duración iría diferenciándose, xerando diferenza, a medida que, polo movemento propiciado polo tempo, se van creando novas cualificacións, novas realidades. Xa que o numérico, ao dividirse indefinidamente, daría lugar ao mesmo, Bergson establece que a calidade debe estar do lado da duración, dando lugar a novas calidades ao dividirse, ao irse diferenciando pola orde do tempo.

²³⁴ Hardt 2005: 50.

²³⁵ Deleuze, B, 36.

Agora ben, se Bergson comeza cun dualismo puro²³⁶ criticando calquera visión do mundo baseada nas diferenzas de grado ou intensidade, por provocar que se perda a calidade ou as diferenzas de natureza, e entende que a descomposición dos mixtos cun método²³⁷ axeitado (intuición) nos ofrecerá a posibilidade de comprendelo correctamente, evoluciona cara unha segunda etapa na que este dualismo quedará compensado²³⁸.

Neste momento, a duración aparece como a comprensión de todas as diferenzas cualitativas, de modo que a duración se define como alteración con respecto a si mesma, é dicir, a diferenza (cualitativa) créase polo devir da duración mesma, da duración ou da Memoria indefinida. Porén, o espazo, que só contempla diferenzas de grao, contén aquí unha divisibilidade indefinida que o sitúa ao lado da repetición, aspecto polo que a distinción xa non se dá entre as dúas tendencias (Materia e Memoria), senón entre as diferenzas de grao dun lado e as de natureza do outro.

Unha terceira etapa caracterizaríase polo monismo: a duración aparece como o grao máis contraído da materia e esta como o grao máis distendido da duración. Mentres que a duración garda a diferenza cualitativa (*en si*), a materia contén a diferenza de grao (*fóra de si*), dándose entre as dúas “todos os graos da diferenza ou, se se prefire, toda a natureza da diferenza” (Deleuze, B, 97). Os graos retornan á duración, a intensidade é finalmente invocada na contracción e distensión.

Semellaría que Deleuze mantén esta polarización da diferenza se non atopásemos unhas liñas inmediatamente anteriores nas que se pregunta se a intensidade,

²³⁶ Deleuze, B, 96.

²³⁷ Consistiría en dividir a representación en elementos que a condicionan, en presenzas puras ou en tendencias que difiren en natureza (Deleuze, B, 21). Así obteríamos as direccións de movementos de calidade e cantidade que conforman un mixto, unha realidade. Mentres o método non se aplique, o que temos son mixtos mal analizados ou problemas mal formulados.

²³⁸ Vid. Deleuze, B, 96.

que nunca é dada nunha experiencia pura, non é a que nos dá todas as calidades que experimentamos e prosegue: “deste xeito, Materia e Memoria reconece intensidades, graos ou vibracións nas calidades que vivimos como tales fóra de nós e que como tales pertencen á materia. Hai números envoltos nas calidades, intensidades comprendidas na duración” (Deleuze, B, 97).

Polo tanto, hai que decantarse cara unha explicación que localizaría a diferenza deleuzeana nunha zona intensiva e previa ao espazo cualitativo e ao cuantitativo²³⁹, nunha intensidade que expón o carácter cualitativo da cantidade²⁴⁰. “Hai que mostrar a diferenza *diferindo*” (Deleuze, DR, 101). Para isto, en cada momento no que a diferenza se crea, esta ten que atopar a súa figura, o complexo pregunta-problema, a repetición, a desfundamentación²⁴¹.

Desfundamentación é o que destrúe toda instancia que sitúe a diferenza “entre o orixinario e o derivado, a cousa e os simulacros” (Deleuze, DR, 115). Porque a cousa é o simulacro mesmo, no sentido de que cada cousa, ente, é unha realidade cualificada na que se ocultou a realidade orixinaria, diferenza positiva (ou o *caosmos*)²⁴². Neste sentido, esquecer o esquema paradigma-copia e establecer todo como simulacro, ubica a este nunha “forma superior” (Deleuze, DR, 116). Esa é a desfundamentación que propón Deleuze. O fundamento da tradición filosófica occidental “foi superado cara un sen fondo, universal desfundamento que xira en si mesmo e non fai volver máis que o porvir” (Deleuze, DR, 149).

²³⁹ Cfr. Deleuze, DR, 333 e DR, 335.

²⁴⁰ Ansell 1997a: 10.

²⁴¹ Deleuze, DR, 117.

²⁴² Badiou 1997: 108.

O precursor escuro²⁴³ que pon en comunicación as dúas series heteroxéneas e polo que se expresa a relación diferencial intensiva “relaciona o diferente co diferente en si mesmo”, co que non falta ningunha identidade, senón que é unha sorte de obxecto=x, “porque se despraza perpetuamente en si mesmo e se disfraz a perpetuamente nas series” (Deleuze, DR, 187). Así, identidade e semellanza son ilusións, categorías do pensamento da representación que desnaturaliza o ser. Trátase de condicións para a súa representación²⁴⁴.

O propio Deleuze, interpretando a Spinoza, establece a diferenza de intensidade entre os modos contidos no atributo-calidade da *natura naturans*. A diferenza dos seres é, como xa se nomeou, “intrínseca e puramente cuantitativa” (Deleuze, SPE, 190). A diferenza cuantitativa dos seres “non é unha aparencia, é unha diferenza interna, unha diferenza de intensidade”. Que pasa, logo, coa dimensión cualitativa do atributo? Que “só unha distinción cuantitativa dos seres se concilia coa identidade cualitativa do absoluto” (ibid); isto é, a maneira de ser, a calidade do ser, é a distinción cuantitativa dos seres (mellor, acontecementos) que produce.

Deleuze atopa a diferenza interna ao superar a dicotomía entre a diferenza contixente (*per accidens*) e a diferenza substancial (*per se*) distinguida polo platonismo, polo mecanicismo e pola escolástica. O que fai Deleuze é recoñecerlle a Bergson a conceptualización dunha diferenza elevada ao nivel do absoluto, é dicir, o encontro dunha diferenza pura²⁴⁵. A diferenza non se debe a unha causa externa que debuxa a finalidade (Platón), senón que existe un motor interno que a propulsa (Bergson): a diferenza ten unha natureza substancial ou, dito en palabras de Deleuze, na tese de Bergson “o tempo real é a alteración, e a alteración é substancia. A diferenza de

²⁴³ Vid. Deleuze, DR, 224.

²⁴⁴ Vid. Deleuze, DR, 186-7.

²⁴⁵ Hardt 2005: 45.

natureza non se establece, pois, entre dúas cousas nin entre dúas tendencias, a diferenza de natureza é en si mesma unha cousa, unha tendencia que se opón a outra” (Deleuze, ID, 52).

A diferenza bergsoniana realízase como novidade²⁴⁶: unha cousa non é como é por unha causa externa, senón pola súa propia natureza, a cousa mesma é a diferenza (mixtificada, xa que pura só é a tendencia da duración que subsiste tras a cousa). Pero imos a máis, xa que segundo Deleuze, a filosofía de Bergson remata “nunha cosmoxía na que todo é cambio de tensión e de enerxía, sen ningún outro elemento” (Deleuze, ID, 65). Non hai diferenza de natureza entre materia e duración, senón que o que difire é a diferenza mesma (e a repetición como produción desa diferenza). Pero a esta calidade outórgaselle unha profundidade pola que a diferenza deixa de ser oposición ou contradición (diferenza negativa ou non substancial) e a profundidade é a da cantidade intensiva²⁴⁷. Bergson reparte a diferenza en diferenzas de natureza na calidade e en diferenzas de grao na extensión, e así a intensión é un mixto impuro: “xa non é sensible ou perceptible” (Deleuze, DR, 357).

3.5 Diferenza na repetición, repetición na diferenza

Definindo, entón, a postura concreta de Deleuze será, como se anticipou, a que establece a diferenza nun campo intensivo, nin numérico nin cualitativo. Este campo intensivo “implica unha distribución de intensidade en profundidade. Aínda que a experiencia nos poña sempre ante intensidades xa desenvolvidas en extensións, xa recubertas por calidades, temos que concibir, xustamente como condición da experiencia, unhas intensidades puras implicadas nunha profundidade, nun *spatium* intensivo que preexiste a toda calidade e a toda extensión. A profundidade é a potencia

²⁴⁶ Deleuze, ID, 52.

²⁴⁷ Deleuze, DR, 357.

do *spatium* puro e inextenso; a intensidade non é máis que a potencia da diferenza ou do desigual en si” (Deleuze, ID, 130).

Esta intensidade desenvólvese producindo a diferenza que se cualificará na extensión, ocultándose ela mesma ao estar recuberta por calidades, que remiten inexorablemente a un “orde implicado de diferenzas constituíntes” e tenden a “anular esas diferenzas na orde extensa que as explica” (Quintanar 2007: 339). A virtualidade, digamos, diferénciase a partir dos graos que nela coexisten: “a diferenciación é só a separación do que xa coexistía na duración. As diferenciacións do impulso vital son, en profundidade, os graos da diferenza de si mesma” (Deleuze, ID, 60).

Esa profundidade diferencial queda anulada, pero dela depende todo o despregamento da representación na superficie, tendo que ser considerada, logo, unha dimensión primaria²⁴⁸. A nosa experiencia sensible non pode captar a intensión, que é, precisamente, causa desa experiencia, co que regresamos ao impensado do pensamento, debido a este límite paradoxal da intensión.

A diferenza remítenos a un campo que xa non é o da representación, aínda que o precise para fundarse: “tomando a xa clásica distinción kantiana entre fenómeno e nómeno, Deleuze afirma que habería que situar a diferenza do lado do nómeno, é dicir, que non é sometible á representación, incluso sendo a súa condición necesaria” (Galván 2005: 163). Así, recuperamos a diferenza como o previo á calidade e ao grao: “a natureza da diferenza só se encontra, afirma Deleuze, por baixo de ambas, na intensidade. É na profundidade intensiva onde a diferenza se atopa en si e deste *spatium* na profundidade depende o establecemento de diferenzas cuantitativas e de diferenzas cualitativas” (Galván 2005: 168).

²⁴⁸ Vid. Galván 2005: 171.

A intensión, polo tanto, comprende o desigual en si, afirma a diferenza e permanece envolta: “segundo Deleuze todo número é orixinalmente intensivo, vectorial, en tanto implica unha cantidade non anulable, pero é extensivo” (Quintanar 2007: 340) e anula esa diferenza “noutro plano que crea, no que se explica”. Na medida en que a diferenza de intensidade se anula, o máis alto acada o máis baixo, á vez que nese orde máis baixo a intensidade está implicada en si mesma, “á vez envolvente e envolta” (ibid). “A *ilusión* é precisamente a *confusión* entre estes dous ordes” (Quintanar 2007: 341). Isto non significa que o empírico sexa espectral, imaxinación, senón que o *ilusorio* é precisamente a figura que adquire nesta realidade a diferenza.

Polo tanto, se a diferenciación é o contido virtual da Idea e a diferenciación, a actualización desa virtualidade, ningunha das dúas está afectada polo negativo, que só aparece polo esquecemento da virtualidade e do movemento da súa actualización. É o pensamento que opera por representación o que presenta unha diferenza por oposición, negativa e unha repetición baleira, mentres que o pensamento deleuzeano constrúe unha diferenza libre, pura e unha repetición complexa. Neste tipo de pensamento, no cal a diferenza se instaura trazando un plano de inmanencia no caos, introducindo un modo de comprensión “aínda non fixado polo postulado do idéntico, aínda non mediado polo sentido común” (Fernández Naveiro 1997: 5), a diferenza “apunta cara un xogo de forzas que subxace a toda identificación, cara a multiplicidade” (ibid).

Pero a repetición apareceu sempre do lado da lei, tanto na experimentación científica coma na lei moral. No primeiro caso, a semellanza reemprázase pola igualdade, co fin de “identificar un fenómeno nas condicións particulares da experimentación” (Deleuze, DR, 24). Dunha orde de xeneralidade pásase a outra, e a repetición aparece aí, non sendo máis que hipotética, xa que non implica máis que a

pretensión de “reter e seleccionar factores idénticos que representan o ser-igual do fenómeno” (ibid).

No caso da lei moral, a repetición que propón en forma de lei intenta separarnos da repetición á que estaríamos sometidos como seres da natureza e que nos conduciría “a unha tentativa demoníaca, maldita de antemán, que non ten outra saída que a desesperación ou o tedio” (Deleuze, DR, 25). Así, restaura dalgún xeito o modelo da lei natural, en tanto que lei, aínda que se lle outorgue unha realidade ou consistencia externa, superior. Pero os hábitos non son en realidade ningunha repetición, xa que se cambia ou perfecciona a acción nun contexto similar e cunha intención idéntica, ou permanece igual a acción, mudando a intención ou o contexto²⁴⁹.

Explicar a repetición escindíndoa da forma da identidade, vinculándoa a un principio positivo²⁵⁰ é o que se pretende. Primeiramente, nun nivel ontolóxico, haberá que distinguir, entón, entre unha repetición desnuda, repetición do mesmo, mecánica, no que o elemento da acción aparece repetido, e a repetición vestida, que é a que oculta unha verticalidade que sinala ao espazo intensivo no que se repite é produción de relacións diferenciais. A repetición, logo, difire da representación, das máscaras, dos aspectos formais²⁵¹, aínda que apareza unha repetición desnuda ou bruta, non debaixo de tales máscaras, senón por remisión dunha a outra. E isto remite á análise do Eros e Tánatos, polo que Eros é xogo de máscaras no que algo se repite, disfrazado, desprazado, simbólico, porque se reprime, mentres que Tánatos é esa instancia transcendente que nunca se repite porque se dá sempre fóra, nunca é un o que morre, á vez que é o que somete a Eros á repetición, porque nel todo é máscara e disfraz²⁵². O

²⁴⁹ Vid. Deleuze, DR, 26.

²⁵⁰ Deleuze, DR, 47.

²⁵¹ Cfr. Deleuze, DR, 45.

²⁵² Deleuze, DR, 44.

Tánatos fai que o real, que era o rol, desapareza, e apareza o disfraz como simulacro, onde non hai orixinal e copia, senón un xogo de espellos²⁵³.

Para evitar a repetición desnuda, o bloqueo, no basta un concepto xeneral, localizar o problema, senón chegar ata o afecto²⁵⁴. Eliminar a transferencia é o que cura, e con iso o instinto de morte, co que se lle otorga un principio autónomo ao disfraz, fai da repetición “un principio orixinal positivo” (Deleuze, DR, 47).

Por outro lado, tiñamos a dimensión gnoseolóxica, na que distintas realidades se agrupan baixo un mesmo concepto²⁵⁵, co que a repetición aparece baixo a figura da representación, na que realmente non existe máis que un mínimo de repetición, unha diferenza sen concepto, cando veremos que a repetición vestida resiste a toda especificación polo concepto²⁵⁶.

Pero é o espírito o que extrae a diferenza da aparente repetición das cousas da natureza, debido á memoria ou hábito. Primeiro, hai que distinguir entre a comprensión virtualmente infinita, indefinida, que subsume os obxectos idénticos, da comprensión infinita actual, que fai diferenciar un obxecto doutro. E estes conceptos son os conceptos nominais, de comprensión finita. Ademais, temos os conceptos da natureza, de comprensión indefinida. Ambos os dous casos, cousas da natureza e do hábito, tratan de bloqueos naturais.

A maiores, están os recordos non elaborados, aos que falta o en-si, a consciencia de si, aínda que a particularidade da comprensión indefinida se dea. Porque, precisamente, ao darse esta comprensión sen consciencia, repítese o obxecto, repítese en

²⁵³ Vid. Deleuze, DR, 47.

²⁵⁴ Deleuze, DR, 46.

²⁵⁵ Vid. Deleuze, DR, 39.

²⁵⁶ Ibid.

vez de coñecerse; porque para o Eu o produto está xa pensado, é pasado. A repetición, por estes bloqueos naturais, aparece como unha diferenza sen concepto²⁵⁷.

Será Nietzsche o que propondrá a repetición como “a forma bruta do inmediato”, fronte a todas as mediacións conceptuais que someten os particulares ás leis (Deleuze, DR, 30). O problema foi a inversión da imaxe ao ser mirada dende o punto de vista do que Deleuze chamará na súa análise sobre Nietzsche forzas reactivas²⁵⁸: o negativo está do lado da reacción; o positivo, da acción. Negativo e positivo non se suceden, senón que coexisten: a forza activa afirmase, afirma a súa diferenza, facendo dela “un obxecto de goce ou de afirmación” (Deleuze, NF, 82); a forza reactiva limita a forza activa, restrínxela, facendo dela, neste contexto, unha representación que xoga con, que só establece a realidade mediante oposicións.

Pero a natureza humana, que en principio cae na confusión do *ilusorio* explicado, é capaz de ir máis alá da súa propia condición e de crear un plano de pensamento inmanente que poida pensar ou, polo menos, apuntar ao impensado, ao caos, ao *spatium* onde que se crea a diferenza, situado, como ben dixemos, máis alá da calidade e da cantidade. Nesa orde dinámica, onde xa non hai “concepto representativo, nin figura representada nun espazo preexistente” (Deleuze, DR, 49), hai só un dinamismo creador. A repetición representativa, estática remite, logo, a unha repetición dinámica²⁵⁹.

A partir do desequilibrio, da disimetría das ordes, da abertura, dérivanse ou extraíense artificialmente as simetrías. Pero estas repeticións-medidas, “recorrencias isocrónicas de elementos idénticos” non se poden elaborar se non existise de facto unha

²⁵⁷ Deleuze, DR, 42.

²⁵⁸ Deleuze, NF, 81-82.

²⁵⁹ Deleuze, DR, 49.

duración “determinada por un acento tónico”, rexido por intensidades (Deleuze, DR, 49). Son estas as que crean desigualdades, inconmensurabilidades, neses espazos creados metricamente iguais²⁶⁰. A medida é a envoltura de ritmos e das súas relacións. Aparece, así, a repetición-ritmo, sendo aquela só efecto abstracto desta²⁶¹, que se presenta ou disfraz a como repetición material, diferenza sacada polo espírito na contemplación, pero que non se asume máis que como mínimo desprazamento a respecto dun modelo.

A diferenza fórmase, así, como exterior ao concepto, “como diferenza entre obxectos representados baixo o mesmo concepto” (Deleuze, DR, 53). Pero é posible “expresar finalmente a natureza que crea” (Hardt 2005: 42), á vez que este novo modo de pensamento tamén é capaz de crear máis realidade mediante o “fluxo libre e infinito de creación de imaxes” (Colebrook 2003: 67). Para isto, hai que entender a diferenza como movemento creador que se desprega²⁶², e nese movemento, ver a repetición. A repetición produce a diferenza, a diferenza é rítmica: a repetición (produtora), logo, non ten nada que ver coa medida²⁶³. Ata ese momento, a repetición é só empregada de xeito simbólico²⁶⁴.

Polo tanto, temos unha diferenza que crea e que se crea a través dun mecanismo de repetición, de repetición, insistimos, de produción da diferenza. “Unha repetición de disimetría que se oculta nos conxuntos ou efectos simétricos”, este tipo de repetición “é a repetición secreta, a máis profunda” (Deleuze, DR, 54) que se oculta sen preexistir aos seus propios disfraces.

²⁶⁰ Deleuze, DR, 49.

²⁶¹ Deleuze, DR, 50.

²⁶² Deleuze, DR, 53.

²⁶³ Deleuze e Guattari, MM, 320.

²⁶⁴ Deleuze, DR, 55.

Entón, obtemos unha diferenza que abandona a subordinación ao idéntico, esvaece a negación ao mesmo tempo que xera unha repetición que, “como as repeticións físicas, mecánicas ou puras, encontrarían a súa razón nas estruturas máis profundas dunha repetición oculta que se disfraz e se despraza” (Deleuze, DR, 16). Déixase atrás a orde do xeneral, froito da inadecuación entre diferenza e repetición²⁶⁵ e vaise cara unha concepción da diferenza na que unha cousa non se distingue doutras, senón que se distingue daquilo que non se distingue del²⁶⁶.

O modo de representación no pensamento fai da repetición unha invocación ao Mesmo, empregando idéntico concepto para a alusión a cousas en verdade diferentes. Así “a repetición aparece, logo, como unha diferenza, pero unha diferenza absolutamente sen concepto, neste sentido, diferenza indiferente” no espazo e no tempo (Deleuze, DR, 42). Porén, a diferenza pode ser interior á Idea, de xeito que se “desprega como puro movemento creador dun espazo e dun tempo dinámicos que corresponden á Idea” (Deleuze, DR, 53). Esta é unha diferenza pura, positiva, con criterio de autenticidade, mentres que a primeira sería unha conceptualización con criterio de exactitude, enalzada por unha repetición baleira ou aproximada, xa que unha mesma palabra é empregada case simbolicamente.

No entanto, no caso da diferenza pura, a repetición é “secreta, a máis profunda”, non é ocultada pola distorsión do concepto, senón que “se forma e se disfraz, non preexiste aos seus propios disfraces, e, ao formarse, constitúe a repetición núa na que se envolve” (Deleuze, DR, 53). Isto é, se a repetición aparece polo concepto que aglutina realidades diferentes, a repetición está fóra de si, sendo exterior e sometendo a cousa ás categorías da xeneralidade; porén, se se recoñece a diferenza como interna á idea e non

²⁶⁵ Deleuze, DR, 56.

²⁶⁶ Vid. Deleuze, DR, 61.

como algo exterior ao concepto, a repetición golpea núa na produción da diferenza, envolvéndose en cada nova dinámica creadora.

Esta dinámica creadora, lembremos, é unha duración rexida por intensidades, por valores tónicos, e distánciase dunha división (isocrónica) regular do tempo por elementos idénticos, xa que a medida “non é máis que a envoltura dun ritmo, e dunha relación de ritmos (...) de xeito que, en todos os casos, debemos distinguir a repetición-medida e a repetición-ritmo, xa que a primeira só é a aparencia ou o efecto abstracto da segunda” (Deleuze, DR, 49).

Entón obtemos que a diferenza se repite diferenciándose e nunca se repite de forma idéntica, e a repetición, por outra banda, deixa de entenderse como a repetición do mesmo. Así, a diferenza volta en cada diferenza: “cada diferenza é, polo tanto, todas as outras, salvo a súa diferenza” (Zourabichvili 2004: 109). Este razoamento lévanos máis alá, concretamente ao paso do “ser” a “ser punto de vista sobre”, porque cada diferenza é repetida “pero a distancia, noutra modalidade, noutro nivel que ela non é. Cada diferenza envolve así virtualmente a súa distancia a todas as outras, e consiste ela mesma nun conxunto de distancias (puntos de vista). Repetir, para unha diferenza, é retomar a distancia, polo tanto abrir unha perspectiva sobre” (Zourabichvili 2004: 110). A repetición é diverxente, despraza un diferencial, e as diferenzas implícanse mutuamente.

Polo tanto, unha repetición que “represente” unha semellanza extrema ou unha equivalencia perfecta, é posible, pero pertence máis “ao campo da miragre que da lei” (Deleuze, DR, 22). A repetición cuestiona o carácter xeneral da lei “a favor dunha realidade máis profunda e máis artista” (Deleuze, DR, 23). Tanto o igual, que vincula ao que des-diferencia, é dicir, que uniforma en unidade a multiplicidade do real, como o

mesmo, que é a reunión do diferente baixo un mesmo paraugas nominal, desaparecen coa representación.

O diverso xa non ten que ser subsumido baixo un concepto que asegure un mínimo de semellanza na diverxencia²⁶⁷. Agora, cada ente, cada orixe é unha singularidade que, se ben na liña horizontal ordinaria forma parte de copias ou repeticións núas, na liña vertical “que condensa as singularidades e onde se tece outra repetición, a liña de afirmación do azar”, cada ente é un lugar de “diferenza e comezo”, “repetición, recomezo do ente” (Deleuze, DR, 304). Así, a diferenza afástase dunha oposición que anula o espesor da súa positividade e pasa a entenderse como a repetición complexa da produción dela mesma, da diferenza como sistema de intensidades, como a afirmación de singularidades.

A fractura, a mobilidade, pode ser sinalada como figura de Dionisos, “nome mitolóxico que caracteriza un área semántica irreductible ao pensamento metafísico-representativo” (Vattimo 1986: 105). A comunicación de intensidades diverxentes, “forzas descoñecidas” fai estalar a diferenza e, con ela, o sistema de representación, que ten que ser mudado por un pensamento que se achegue ao impensado, ao “pensamento afirmativo da diferenza” aberto por Nietzsche (Galván 2005: 149), un pensamento que se abra aos movementos absolutos indo, precisamente, do espazo de representación ao espazo transcendental²⁶⁸.

O sistema de repetición na produción da diferenza estala, estratificándose a colisión ou concreción de partículas virtuais no plano de actualidade, pero en ningún caso os estratos son ordenados ou cualificados en graos de perfección: non existe teleoloxía, evolución cósmica, encárganse de insistir Deleuze e Guattari, “só hai por

²⁶⁷ Vid. Zourabichvili 2004: 112.

²⁶⁸ Evens et al. 1998: 276.

todas partes unha soa e mesma Mecanosfera” (MM, 73), a vida como fenómeno prehumano e transhumano²⁶⁹.

4. O eterno retorno: a repetición da diferenza. Constitución metafísica e dimensión ética

Polo tanto, a ontoloxía da diferenza de Deleuze pode sintetizarse na virtualidade dun ser intensivo que se actualiza a partir de relacións diferenciais. A actualización da *diferentia*, pola que se anula *diferentia* e se crea a diferenza, a diversidade da extensión, é a repetición libre, o dinamismo ontolóxico do ser: o eterno retorno da diferenza. O único que se repite neste mecanismo é o propio mecanismo: o movemento creativo da inmanencia. É por isto que é o regreso do que non é “idéntico, senón o retorno único e unívoco das diferenzas²⁷⁰” (Barroso 2006: 64). Así, enténdese que o eterno retorno “é á vez produción da repetición a partir da diferenza, e selección da diferenza a partir da repetición” (Deleuze, DR, 80).

4.1 Nivel ontolóxico do eterno retorno e empirismo transcendental como método

O que regresa non é a *natura naturata*, “fiel copia do modelo preexistente, senón unha *natura naturans* produtora, activa e expresiva, cuxa potencia se manifesta *entre*, no proceso da súa *expresión produtiva*, nunca *en*, pois non se acomoda ao lugar” (Aragüés 1998: 36). Con isto enténdese que o suxeito do eterno retorno é o disímil, o múltiple, non a necesidade, senón o azar²⁷¹. Ademais, con isto reafírmase a potencia de expresión dun ser virtual, máis alá do empírico pero que dá conta deste ao produci-lo; é

²⁶⁹ Ansell 1997b: 194.

²⁷⁰ Barroso emprega o Mesmo como oposición ao idéntico. Mais o propio Deleuze (RL, 189) se afasta desta terminoloxía.

²⁷¹ Deleuze, DR, 195.

dicir, con esta afirmación faise fincapé no empirismo transcendental deleuzeano como esquema gnoseolóxico a partir do que se elabora a ontoloxía.

Porque o empirismo muda transcendental cando se apreende no sensible o que só pode ser sentido, o ser do sensible, que é a diferenza de intensidade, razón do diverso cualitativo. A diferenza está detrás de todo²⁷². O que atopa a sensibilidade no encontro non é o sensible, senón o ser do sensible, non o dado, senón aquilo polo que o dado é dado, non unha calidade, senón un signo, portador dun problema²⁷³, un portasignos, a intensidade que advén ao pensamento²⁷⁴. A calidade, como xa vimos, tamén forma parte da extensión, que se constitúe a partir de realidades cualificadas, sendo para Deleuze o fundamental esa potencia (sempre a mesma, absoluta) diverxente (con elementos ou combinacións de singularidades distintas) do ser, ese *spatium* previo, que non é claramente cualitativo nin numérico, senón intensivo: a pesar da dicotomía establecida entre as dúas faces do real, un *entre*²⁷⁵. O proceso de produción do ser é o intensivo: un elemento conceptual pero con entidade, na medida en que, efectivamente ou *de facto*, xera a extensión.

Se a *diferentia* que late nese *spatium* virtual se anula cando o proceso devén actualización, cualificación de realidades entre as que existen diferenzas de natureza e de grao, a súa lei segue a existir, a efectuarse. Esta lei é a do eterno retorno, que se afirma coa “apertura de espazos de diverxencia” ou na “proliferación de liñas tortuosas que circulan entre o desigual e percorren as súas distancias” (Fernández Naveiro 1997: 112).

²⁷² Deleuze, DR, 102.

²⁷³ Deleuze, DR, 216.

²⁷⁴ Deleuze, DR, 223.

²⁷⁵ Aragüés 1998: 37.

Isto é, a distribución nómade de singularidades e a creación das mesmas por efecto da duración, propia do ser virtual, ou sexa, a súa potencia absoluta ou infinita de diferenza, de diverxencia, é a que evidencia este eterno retorno como forma de vida activa, creadora, moi afastado dunha mera repetición simple. Porque a repetición no eterno retorno non significa unha continuación, unha prolongación, senón “a reanudación de singularidades preindividuais, que supón, en primeiro lugar, para poder ser captada como repetición, a disolución de todas as identidades previas” (Deleuze, DR, 304).

Polo tanto, non hai máis identidade ou contido que o feito de volver da virtualidade diferencial, das diferenzas contidas no plano do Aión, que aparece como a ruptura cunha eternidade transcendente con respecto ao tempo, que aparece como o mesmo tempo con todas as súas capas de coexistencia: “o ser non transcende ao devir senón que é o devir” (Fernández Naveiro 1997: 67). É unha caos-errancia²⁷⁶, o caosmos no seu movemento: lugar de diferenzas absolutas, de singularidades diverxentes, de azar produtor, cunha única lei latexando, lei de efectución implacable e de contido aberto, a lei da produción da diferenza. Por ela paradoxalmente esta diferenza créase e actualízase, anulándose. Porén, o paradoxo non é tal se entendemos a diferenza como “pura noción enerxética, asimilable a un desnivel de forzas que fan posibles os fluxos, os procesos de intercambio da vida” (Vattimo 1986: 215).

Polo tanto, o eterno retorno non ten relación algunha co modo cíclico dos antigos, que estaban instalados en ciclos parciais e de semellanza, en metamorfoses cualitativas, senón que alude a un imposible estado de equilibrio entre as forzas²⁷⁷ do universo, esvaece a dicotomía entre “a fugacidade do devir e a transcendencia do ser” e,

²⁷⁶ Badiou 1997: 108.

²⁷⁷ Afirmación que se remite á afirmación da *Gaia Ciencia*, pola que se o universo tendese cara un equilibrio, este xa se tería producido (Deleuze, DR, 362).

a maiores, envíanos a un plano ético no que é a afirmación o que retorna (Fernández Naveiro 1997: 66).

4.2 Nivel ético do eterno retorno

Esta ética é deleuzeana, baseada no terreo ontolóxico, polo que o eterno retorno non é extensivo e cualitativo, senón intensivo: dáse na diferenza²⁷⁸. Non volve o Todo ou o Mesmo, senón “as formas extremas: aquelas que, pequenas ou grandes, se despregan no límite e van ata o final da potencia, transformándose e pasando unhas dentro das outras” (Deleuze, DR, 79), sendo o extremo, “non a identidade dos contrarios, senón a univocidade do diferente” (Deleuze, DR, 99) . No terreo ético, son os factores móbiles individuantes que xa non poden estar retidos nas formas do Eu, as intensidades puras da Vontade de poder, os graos de potencia en tanto que realizados²⁷⁹.

Neste sentido, “o ser non está dado, o ser debe ser voluntariamente querido” (Hardt 2005: 115), é dicir, o eterno retorno, como efectución da diferenza positiva, enlázaase coa vontade que afirma, que di *si* á diferenza que trae o ser, que di *si* á vida libre do caosmos. É dicir, o eterno retorno é a selección que permite crear a forma superior que é a diferenza. En tanto que esta é positiva, o negativo non supera a súa proba. Ademais, en tanto que “o eterno retorno é unha roda, hai que dotala, dun movemento centrífugo violento, que expulse todo o que ‘poida’ ser negado, o que non soporta a proba” (Deleuze, DR, 99).

O propio Deleuze remítese a Nietzsche para insistir en que o eterno retorno, aínda que roda, non é circular e, ademais, “é inseparable dunha selección, dunha dobre selección” (Deleuze, RL, 189). Por unha banda, atópase a selección ontolóxica xa

²⁷⁸ Deleuze, DR, 363.

²⁷⁹ Deleuze, DR, 99.

nomeada: só volve a afirmación, o que devén, o que se opón ao Mesmo ou ao Idéntico, no que a diferenza aparece por oposición, negativa, sendo a negación un “grao inferior do poder”, sendo o reactivo o “grao inferior da forma” (ibid). O negativo, insístese, é a imaxe invertida da diferenza, “a intensidade vista dende abaixo” (Deleuze, DR, 351).

Por outro lado, a selección é ética: unha selección “do querer ou do pensar” que consiste en “non querer máis que aquilo con respecto ao que se quere ao mesmo tempo o seu eterno retorno (eliminación de todo querer a medias, de todo aquilo que só pode quererse dicindo: *só por esta vez, unha vez nada máis...*)” (Deleuze, DR, 363). Esta é a proba do *superhome*, que debe aplicar esta regra práctica pola que o individuo se libera da finalidade, de toda meta, afirmando así toda a súa potencia, a súa vontade de poder. Trátase, non de buscar, di Deleuze, senón de dar, de crear²⁸⁰.

É a ética das cantidades intensivas, na que, a diferenza, como lei da natureza, fai que a vontade sexa o grao máis alto de sensibilidade²⁸¹. Pero xunto con esa altura, serie superior, está a serie inferior: “a intensidade afirma ata o máis baixo, fai do máis baixo un obxecto de afirmación” (Deleuze, DR, 351), unha sorte de sublimación do baixo.

Para isto é preciso devir-activo, afastarse da reacción, dos obxectivos e dos medios para conseguilos. É dicir, para isto é preciso facer unha selección pola que afirmar a vida en si mesma (as singularidades que se nos aparecen, os encontros que se dan e as conexións que somos capaces de crear enriquecendo o ser), igualar o querer ao crear²⁸². Trátase da creación do ser, da produción rica do ser a partir da actitude, que

²⁸⁰ Deleuze, DR, 363.

²⁸¹ Ibid.

²⁸² Deleuze, NF, 98.

intervén no fluxo de forzas, de multiplicidades que seleccionamos e que nos seleccionan²⁸³.

4.3 Forza centrífuga

En tanto que os individuos son centros de converxencia das series dispares, o eterno retorno non chega a eles máis que destruíndoos, tanto nunha dimensión máis física do ontolóxico (en tanto que o suxeito do eterno retorno non é a identidade, senón o *spatium* no que se produce a diferenza intensiva, que late baixo as formas do Eu²⁸⁴), coma nunha dimensión ética da inmanencia (a necesidade dunha subxectivación que permita a conexión coas singularidades pre-individuais que nos compoñen e a súa afirmación).

O motivo é que as singularidades son as únicas capaces de expresar a diferenza positiva, mentres que a forma dun suxeito (psicoloxica e culturalmente conformado segundo a tradición occidental) é converxencia e contracción, fosilización e, polo tanto, reacción fronte á vida. Pero o eterno retorno só é posible para o devir: expulsa todo o que non sexa novo, todo o que non se produza pola metamorfose diferencial ou intensiva. Todo o que non abraza a vida na súa intensión é renegado e expulsado polo eterno retorno “con toda a súa forza centrífuga” (Quintanar 2007: 222).

E precisamente esta potencia centrífuga do eterno retorno, logo, da natureza do ser, obriga a entender que non afecta a todo o tempo, en conxunto, a toda a realidade conxunta, senón que se sitúa no nivel da profundidade intensiva, á que lle corresponde, como se viu²⁸⁵, o tempo como forma baleira (Aión). Este, en tanto que descentrado,

²⁸³ Como ser verá nos apartados adicados á aproximación á ética spinoziana e nietzscheana (13. Aumento do ser: as afeccións pasivas e activas en Spinoza e 14. Forzas activas e forzas reactivas).

²⁸⁴Vid. Deleuze, DR, 195 e DR, 304.

²⁸⁵ Apartado 2.7, Aión e Cronos: superficie e profundidade.

anula a posibilidade dun círculo simple “que tería por contido o presente que pasa e por figura o pasado da reminiscencia” (Quintanar 2007: 222). O eterno retorno é síntese do tempo, instante que devén, porque é o intre sintético no que o ser produce, unha convulsión ou golpe no Aión virtual que se estende cara ao actual²⁸⁶.

O que non contén diferenza non pode ser afectado polo eterno retorno, non regresará xamais: selecciónase e expúlsase da lei do ser a todo acontecemento reducido ao estado de cousas, a todo acontecemento que non diverxa, é dicir, que non se metamorfosee, devindo, producindo diferenza positiva²⁸⁷. Esta idea, intuída por Nietzsche, é “practicamente insoportable para o pensamento” (Galván 2005: 145).

Os intervalos de produción da diferenza, de efectución do eterno retorno, son o ritmo intensivo ou ritornelo, “destino reversible e renovable da Terra” que nos sitúa fronte a “enerxía libre cósmica, desligada de toda forma e substancia” (Navarro Casabona 2001: 221). A Identidade desaparece en prol do pensamento da diferenza, que considera a riqueza produtiva do ser ao tempo que favorece a súa creación a partir dun pensamento que contempla as posibilidades da vida de “chegar a onde pode”, de facer todos os seus “devires posibles” (ibid). Un pensamento do afora, que permite a creación, a súa mesma produción²⁸⁸.

4.4 Pensar o eterno retorno, pensar a diferenza positiva

O pensamento, a filosofía, logo, ten que instaurar “outra orde de cousas e polo tanto outro coñecemento” (Deleuze, ID, 32), concebirse como forza²⁸⁹. Se a ciencia

²⁸⁶ Galván 2005: 146.

²⁸⁷ Barroso 2006: 90.

²⁸⁸ Evens et al. 1998: 278.

²⁸⁹ Marks 1998: 9.

infíre e presenta a cousa “sen entregárnola nunca”, a filosofía pode presentarse dun xeito crítico, “como unha reflexión sobre ese coñecemento que posuímos” (ibid).

Mentres que distintos sistemas de coñecemento escinden a reflexión da cousa e, deste xeito, o coñecemento “non é un movemento da cousa mesma senón que permanece fóra do seu obxecto”, converténdose así nunha “reflexión externa e formal” (Deleuze, ID, 21), a filosofía ten que superar esta momificación. Con este fin, Deleuze idea un modo de achegamento á cousa que ata tal punto capta o seu movemento interno que a destrúe como obxecto, desfacendo tamén así ao suxeito: Deleuze fai ontoloxía, pero ontoloxía dos sentidos, non das esenciais, este é o movemento do empirismo transcendental.

Pero, tal e como o noso autor se encarga de puntualizar, “efectivamente, *empirismo* transcendental non significa nada se non se precisan as súas condicións” (Deleuze, RL, 328). Destas condicións extráese unha sintética pola que ese campo transcendental non debe ser “*calcado* a partir do empírico, como fixo Kant: debe ser explorado” el mesmo, independentemente de calquera outro e isto é ser *experimentado* “cun tipo moi particular de experiencia” (ibid), o que permite achegarse ás multiplicidades, iso si, contando cun exercicio ou cunha imaxe do pensamento particular, específica.

Derrocando o pensamento fundamentado en postulados subxectivos, esquecendo o pensamento que parte de proposicións psicolóxicas²⁹⁰, pásase a entender o pensamento como froito dun encontro que o forza, e non como boa vontade de recoñecemento. O pensado, primeiramente, só pode ser sentido²⁹¹, e iso sentido, ese encontro fai nacer a sensibilidade. Nese encontro, o atopado é o ser do sensible, non un

²⁹⁰ Vid. Apartado 12. Pensamento: crítica e liberdade.

²⁹¹ Deleuze, DR, 216.

ser sensible. Isto que só pode ser sentido, o *sentiendum*, ese ser do sensible é a intensidade, a diferenza intensiva que é, precisamente, “o insensible dende o punto de vista do recoñecemento” (Deleuze, DR, 216). A sensibilidade, logo, atópase no seu límite e nese límite élle aparecido un signo portador dun problema, e fórzado a formular un problema.

A cousa é recordada, non dende a memoria empírica (un obxecto ou recordo visto, pensado e esquecido, non captado pola memoria cando se busca unha segunda vez), senón dende a memoria transcendental, que só pode recordar ser do pasado en si. O que é recordado no límite da memoria, onde case non pode ser recordado, ese ser do pasado, é o *memorándum*²⁹²: non recordo continxente, senón esencial, que, coma no caso do *sentiendum*, só pode ser captado no seu exercicio transcendental e non empírico.

Nun terceiro paso, a memoria, que fora forzada pola sensibilidade, forza o pensamento, tamén, ao seu límite, en tanto que non o leva ao que pode ser pensado, senón “ao ser intelixible como última potencia do pensamento” (Deleuze, DR, 217), ao *cogitandum*, como aquilo que roza o impensable. “En vez de que todas as facultades converxan e contribúan ao esforzo común de recoñecer un obxecto, asístese a un esforzo diverxente: cada unha é posta en presenza do seu ‘propio’ no que a concerne esencialmente” (Deleuze, DR, 218).

Entón, o campo transcendental ao que se alude é impersoal, asubxectivo e inconsciente, é dicir, ocupa outro espazo distinto ao suxeito, ao suxeito como

²⁹² Deleuze, DR, 217.

construción representacional²⁹³. Ademais, o acto de pensar orixínase máis acá da representación²⁹⁴.

Así que temos posibles encontros de forzas, de puntos de vista²⁹⁵, ou signos, afectos, intensidades, que posteriormente pasarán á consciencia e se formarán como conceptos. Canto menos interveña o suxeito conceptualizando a partir de esquemas de representación, mellor se captarán eses signos do campo transcendental, é dicir, canto máis paciente sexa o suxeito, máis activo será o pensamento, xa que non impedirá ou castrará as intensidades, os movementos, as velocidades do real transcendental.

O terreo empírico está dado no mesmo encontro a partir do que se enxendra o obxecto. Pero este empirismo é “superior ou transcendental”, porque “aprehende unha exterioridade moito máis radical que a dos datos sensoriais, puramente relativa” (Zourabichvili 2004: 48). En ningún momento a existencia dun mundo exterior se cuestiona, o que se formula é a condición na que o suxeito que pensa entra en relación “co elemento descoñecido” (ibid).

É dicir, este modelo non se elabora sobre a experiencia empírica tal e como se lle aparece á consciencia, porque “tal e como se aparece” non é un obxecto asubxectivo, senón que é un obxecto xa constituído por un cogito que “agarda ser enchido con representacións” (Galván 2005: 225). O que en realidade está en cuestión é a constitución do pensamento, que pasa do xa formado na consciencia á xeración ou nacemento no campo transcendental. É así como a dimensión humeana e kantiana do método deleuzeano se xuntan, determinándose e incluíndose.

²⁹³ Zourabichvili 2004: 63.

²⁹⁴ Ibid.

²⁹⁵ Esta expresión alude ao perspectivismo, que non é multiplicar as perspectivas, senón facer que a cada perspectiva ou punto de vista lle corresponda unha autonomía no descentramento ou diverxencia das series (Deleuze, DR, 118).

Deleuze xa se sitúa neste espazo intermedio cando expresa que “a filosofía da experiencia non é só a crítica dunha filosofía da substancia, senón tamén a crítica dunha filosofía da natureza” (Deleuze, ES, 94). Entón, o sensible non pode ser reducido ao sentido, á sensación empírica dada, senón que nos remitiría a un encontro que fai nacer a sensibilidade. O ser do sensible vincúlase á diferenza intensiva, polo seu carácter subrepresentacional: no termo externo da sensibilidade aparece ou rózase a diferenza intensiva.

Digamos que “a sensibilidade levada ao seu límite non nos leva ao dato do fenómeno, senón á diferenza intensiva que o constitúe” (Galván 2005: 232). Trátase, logo, de pensar non o dado senón a xénese ou aquilo polo que o dado é dado²⁹⁶. Hai un desprazamento, unha translación do pensamento do espazo da representación ao *spatium* da profundidade, irrepresentable.

Con Deleuze, a sensibilidade kantiana, punto de partida, desvincúlase da representación: a pregunta xa non é polo sensible como fenómeno, experiencia posible na representación, senón polo que fai que a sensibilidade apareza como constitución ‘real’ na experiencia ou polo que hai detrás do fenómeno, que o constitúe²⁹⁷.

Por outro lado, Deleuze sitúase con Hume nunha inmanencia estrita que se atén unicamente ao ámbito da experiencia. Agora ben, segundo Hume, a experiencia imprímese directamente no espírito, aparecendo tal como unha colección de percepcións e ideas. Mais, segundo Deleuze, hai que distinguir entre o fluxo de representacións que se dan ao espírito e o espírito debido suxeito como fundamento das representacións²⁹⁸. Así é posible pensar a xénese do pensamento e a constitución da subxectividade, na que

²⁹⁶ Deleuze, DR, 339.

²⁹⁷ Galván 2005: 229.

²⁹⁸ Deleuze, ES, 63.

hai que articular ou debullar o movemento que vai encadeando facultades: da sensibilidade á imaxinación, da imaxinación á memoria e da memoria ao pensamento.

Seguindo esta liña será posible, dende a chegada ao pensamento, recuar cara a constitución do fenómeno sensible, que agocha o irrepresentable do campo transcendental. Pero o que fundamentalmente é posible é o achegamento a este campo e a súa abordaxe cunhas novas estruturacións mentais ou conceptualizacións que manteñan unha maior fidelidade con respecto ao que alí late: as multiplicidades.

5. Multiplicidades do campo transcendental: ideas e conceptos

A tarefa de Deleuze lévao, polo tanto, a intentar pensar a xénese do pensamento e, concretamente, a pensar a formación das Ideas no pensamento e a intervención destas na constitución da experiencia. Esas Ideas non son conceptualizadas baixo unha identidade formal²⁹⁹, senón como multiplicidades. O empirismo e o pluralismo son equiparables, nestes termos³⁰⁰.

Pensar as Ideas precisa, como se insinuou, dunha nova forma de pensamento, que se achegue e non desvirtúe a natureza da súa constitución. Sobre a filosofía recae o papel, e polo tanto necesita crear conceptos que apreendan os devires ou, máis, a súa tarefa é precisamente esa, fronte á ciencia, que traballa con funcións discursivas, funcións que son como as proposicións nos sistemas discursivos³⁰¹, ou captacións dos estados de cousas, e fronte á arte, que se ocupa dos afectos e perceptos³⁰².

²⁹⁹ Glaván 2005: 249.

³⁰⁰ Vid. Deleuze, RL, 273.

³⁰¹ Marks 1998: 21.

³⁰² Cfr. Deleuze e Guattari, QF, 30.

A Idea deleuzeana segue a noción de Kant, pola que unha idea é un concepto que aparece tras a experiencia. As Ideas son, segundo esta liña, efectos da experiencia, afirmación afastada das tendencias idealistas que defenden a determinación de tal experiencia por elas, as ideas. Para o empirismo transcendental deleuzeano, a experiencia está constituída por multiplicidades ou dimensións irreducibles. É dicir, segundo o noso autor, os estados de cousas non son totalidades: isto significa que non existen múltiples estados de cousas, sendo cada un deles único.

5.1 Ideas como multiplicidades da dimensión virtual

Mais non por isto se pode enunciar, simplificando, que cada estado de cousas é múltiple, o que só incidiría nunha resistencia á unificación. A cuestión é que todo o real -a vida, se queremos- se compón de multiplicidades³⁰³. O concepto³⁰⁴ aparece despois da experiencia, pero o concepto, a multiplicidade ou Idea, late previamente no campo da diferenza intensiva, como se dixo, antes da constitución da subxectividade que recibe a experiencia e, neste sentido, establece unha relación coa constitución desa experiencia, “despregando os campos problemáticos dos que son portadores” (Galván 2005: 287).

Os conceptos ou Ideas, polo tanto, instauran a súa virtualidade diferencial ao tempo que se actualizan, seguindo o movemento xa sabido de pasaxe do virtual ao actual, e esa actualización prodúcese tamén por diferenciación. Así, as Ideas que se actualizan formando a experiencia, a partir da cal o suxeito humano ordenará ou estruturará o pensamento (que, insístese, nace na zona do impensable), supoñen a creación dunha experiencia que se dá máis alá da actividade empírica, na práctica transcendental. As Ideas son as instancias “que van da sensibilidade ao pensamento e do

³⁰³ Tamén os conceptos son multiplicidades, pero non todas as multiplicidades son conceptuais (Deleuze e Guattari, QF, 21).

³⁰⁴ Deleuze distingue entre concepto, Idea “e drama: o papel do drama é especificar o concepto, encarnando as relacións diferenciais e as singularidades da Idea” (Quintanar 2007: 326).

pensamento á sensibilidade” (Deleuze, DR, 225), sendo capaces de activar, de enxendrar a actividade no límite de cada facultade (sensibilidade, memoria e pensamento). Dalgún xeito, as Ideas son as que conectan as facultades a modo de “fulgores diferenciais que saltan e se metamorfosean” (ibid).

Esta dinámica de funcionamento que o noso cerebro/organismo desenvolve fronte á captación da diferenza intensiva, das Ideas ou multiplicidades, e que é froito da actividade do precursor escuro, pon en relación a diferenza con ela mesma³⁰⁵. Así, as Ideas, anteriores a calquera subxectividade determinarán a forma de estruturación ou de ordenación da realidade, a súa forma. Por isto, progresivamente as “expectativas e as anticipacións producen a causa” (Colebrook 2003: 80).

Mais a Idea, como realidade problemática ou esencia complexa, multiplicidade de relacións e de singularidades³⁰⁶, a pesar da adecuación ou da adaptación do cerebro a unha dinámica que cualifica a diferenza, anulándoa, fai converxer a actividade, non se establece como elemento do saber, senón “dun aprender infinito” (Deleuze, DR, 290) que difire del, do saber. Este aprender ten como característica a evolución: non hai un final que se aprehenda totalmente. Esta aprendizaxe inconsciente pode acabar achegándose aos problemas mesmos, ás Ideas como multiplicidades, logo³⁰⁷. O feito de que estes problemas sexan formulacións, preguntas sempre abertas, fai do aprender un movemento infinito³⁰⁸.

O establecemento problemático da Idea é unha determinación do seu contido virtual, das relacións de singularidades que a conforman³⁰⁹. A Idea está, dende un

³⁰⁵ Deleuze, DR, 224.

³⁰⁶ Deleuze, DR, 249.

³⁰⁷ Deleuze, DR, 290.

³⁰⁸ Ibid.

³⁰⁹ Deleuze, DR, 311.

primeiro momento, diferenciada (*différentié*), para pasar a actualizarse (*différenciation*) e diferenciarse en partes distinguidas. É o campo problemático o que determina unha diferenciación (*différenciation*) no medio no que se encarna³¹⁰. A Idea, polo tanto, non sabe de negación³¹¹, porque é “real sen ser actual, diferenciada (*différentiée*) sen ser diferenciada (*différenciée*)” (Deleuze, DR, 322) para pasar a vivir, ou non, o proceso de actualización³¹².

As Ideas fanse e desfanse, segundo o fluxo sufrido polas condicións do problema que establece³¹³: na medida en que as relacións entre os elementos diferenciais, entre as multiplicidades virtuais que conforman a Idea, cambian, a Idea esvaécese, para crearse outra (ou non)³¹⁴.

Vimos que a Idea era capaz de elevar unha facultade ao seu exercicio transcendente, conectándoas pero sen que isto lle supoña unha homoxeneidade³¹⁵, pero tamén que é unha estrutura en tanto que formulación dun problema composto de relacións entre singularidades ou multiplicidades. Así, a Idea ten relación co pensamento puro, que non ten vínculo coa identidade de todas as facultades, senón que é unha facultade como as outras, caracterizada polo pensamento disxunto, diverxente, diferencial³¹⁶.

Como conxunto determinado de multiplicidades vinculadas, as características que atopamos para a emerxencia da Idea son as seguintes³¹⁷: os elementos da multiplicidade non teñen función asignable, carecen de forma sensible e de significación

³¹⁰ Deleuze, DR, 312.

³¹¹ Ibid.

³¹² Deleuze, DR, 376.

³¹³ Deleuze, DR, 283.

³¹⁴ Deleuze, DR, 365.

³¹⁵ Deleuze, DR, 293.

³¹⁶ Cfr. Deleuze, DR, 294.

³¹⁷ Vid. Deleuze, DR, 278.

conceptual. Polo tanto, non implican ningunha identidade previa, o que lles permite, tal indeterminación, a manifestación da diferenza liberada de subordinacións. A única determinación destes elementos é a que adquieren reciprocamente: estas relacións recíprocas non son localizables, son ideais, e caracterizan á multiplicidade globalmente. Estas multiplicidades pérdense dalgún xeito na súa actualización en forma de conceptos do entendemento³¹⁸, porque perden interioridade en prol da identidade dun Eu que pensa. A Idea, entón, como “sistema de relación múltiple non localizable entre elementos diferenciais que se encarnan en relacións reais e termos actuais” (Deleuze, DR, 278) é unha estrutura que se actualiza en relacións espazo-temporais diversas.

Agora ben, aínda que as condicións da Idea dependen da repartición de singularidades, na medida en que esas Ideas-problemas se encarnan en relacións actuais que se definen polo campo de solución, son inmanentes con respecto a estas solucións; mentres que, en tanto que o problema é un “sistema de lazos ideais ou de relacións diferenciais entre elementos xenéticos” (Deleuze, DR, 250), é transcendente.

Así, ningunha Idea ten a identidade dun modelo, e ningunha se opón a outra: esta xerarquía é suplantada polas anarquías coroadas; a representación sedentaria pola distribución nómade³¹⁹. Así, a Idea afirma a diverxencia, ao establecer a resonancia, como sistema de relacións ou estrutura, entre unha singularidade que se conecta con outra prolongándose sobre puntos ordinarios³²⁰.

O propio Deleuze describe as ideas como acontecementos, como estados activos que abren posibilidades de vida insospeitadas³²¹. É dicir, a Idea ten, si, un contido proposicional, pero ten, fundamentalmente ou como fundamento, a intensidade, o nivel

³¹⁸ Segundo a concepción dos conceptos neste texto (Deleuze, DR, 278).

³¹⁹ Cfr. Deleuze, DR, 410.

³²⁰ Cfr. Deleuze, DR, 411.

³²¹ Braidotti 2004: 161.

de forza, a diferenza vibracional que a fai nacer como tal, como multiplicidade, e na cal reside o seu valor de verdade. A verdade, polo tanto, non ten relación coa dimensión referencial, senón “co tipo de afectos que libera” (Braidotti 2004: 161).

5.2 Os conceptos como acontecementos

Por outra banda, o concepto, conformado e definido por compoñentes, é entendido en *¿Qué es filosofía?*³²² como unha multiplicidade, tamén. Tal multiplicidade ten unha contorna irregular, en función da cifra de tales compoñentes, que son heteroxéneos, distínguense sen ser separables. E estes poden formar parte duns e despois formar parte doutros, o que define a historia de cada concepto³²³. Os limiares ou zonas de insolubidade entre os compoñentes dun concepto definen a consistencia interna³²⁴, mentres que a súa relación con outros conceptos, a ponte creada sobre o plano de pensamento, sería a súa exoconsistencia³²⁵. Aínda así, o concepto non coincide cos seus compoñentes, senón que os sobrevoa³²⁶.

Entón, o concepto, conformado por compoñentes ou elementos heteroxéneos e móbiles, polas relacións entre os elementos diferenciais ou entre as singularidades “que emiten as Ideas” (Gil 2008: 40), mantén a súa consistencia porque eses elementos (intensidades ou forzas) non son separables: esta consistencia “está definida por zonas, limiares ou devires onde os compoñentes (sendo distintos) pasan algo un ao outro (...): hai un ámbito *ab* que pertence tanto a *a* como a *b*, no que *a* e *b* debeñen indiscernibles” (Quintanar 2007: 860). Cada compoñente é un “foco de forzas singulares” ou

³²² Cfr. Deleuze e Guattari, QF, 21.

³²³ Cfr. Deleuze e Guattari, QF, 23.

³²⁴ O concepto é entendido, dalgún xeito, como rizoma intensivo (Allez 1993: 100).

³²⁵ Deleuze e Guattari, QF, 25.

³²⁶ Deleuze e Guattari, QF, 26.

“variacións de intensidade” que se ordenan segundo a súa proximidade (Gil 2008: 205). O concepto é definido por eles (Deleuze e Guattari, QF, 21).

Na súa mobilidade ou devir, os conceptos vanse conectando uns con outros, e bifurcándose, xerando uns novos. Así, cada concepto remite a outros, na súa historia e nas súas conexións actuais, nunca nacemento da nada³²⁷.

Os conceptos, polo tanto, non serían fundamentos últimos, senón acontecementos do fluxo activo da vida: “o concepto expresa o acontecemento, non a esencia ou a cousa” (Deleuze e Guattari, QF, 26). O concepto, digamos, “carece de *referencia*: é autorreferencial, formúlase a si mesmo e formula o seu obxecto ao mesmo tempo que é creado” (Deleuze e Guattari, QF, 27). Neste sentido, o concepto aproxímase moito á Idea de *Diferencia y repetición*, xa que tamén é “real sen ser actual, ideal sen ser abstracto” (ibid).

A diferenza está en que se presenta como un acontecemento puro ou *haecceidade*, con só ordenadas intensivas, e non con coordenadas espazo-temporais. Isto é, só ten intensidade, e non enerxía, que xa non se identifican, senón que aparece a segunda como o modo en que a intensidade “se desprega e se anula nun estado de cousas extensivo” (Deleuze e Guattari, QF, 26). Así, un concepto nunca é proposicional, porque unha proposición nunca é unha intensión, senón que se define pola referencia, relacionada sempre co estado de cousas e non co acontecemento³²⁸.

Crear conceptos que respecten a forza, a intensidade da idea é “construír unha rexión do plano, engadir unha rexión ás existentes, explorar unha nova rexión, encher un baleiro” (Deleuze, C, 234), á vez que se precisa dunha renovación de conceptos,

³²⁷ Deleuze e Guattari, QF, 25.

³²⁸ Deleuze e Guattari, QF, 28.

“porque o plano de imanencia se constrúe rexionalmente, é unha construción local de aproximación progresiva” (ibid).

Isto é, crear conceptos que nos permitan pensar as diferenzas específicas é entender que os conceptos “non están na cabeza: son cousas, aldeas, zonas, rexións, limiares, gradientes, calores, velocidades” (Deleuze, ID, 356). Este novo modo de pensar é, correlativamente, un posicionamento ético: “creamos cando diferenciamos” (Colebrook 2003: 37) e isto afástanos das preconcepcións, dos prexuízos e dogmas que preforman unha figura humana, unha natureza humana chea de xeneralidades.

Porén, un concepto non podería especificarse, non podería determinarse nunha dimensión representacional se non fora polos dinamismos dramáticos “que o determinan nun sistema material que se atopa debaixo de toda representación posible” (Deleuze, ID, 132). É dicir, a organización dunha extensión a partir das relacións diferenciais provenientes do *caosmos* virtual é posible grazas ao ‘drama’, ás dinámicas ou regras constantes³²⁹, protectoras que nos protexen fronte a unha fantasía delirante ou tolemia: unha sorte de resonancia, de “comunicación sonora elemental” entre os elementos diverxentes dunha idea ou “operador comunicativo da disxunción das Ideas ou problemas” (Quintanar 2007: 306). Pero este aspecto, ademais, xera a distinción entre concepto e Idea.

5.3 Ideas e conceptos: aproximacións, afastamentos

Se unha Idea é “un conxunto de relacións diferenciais entre elementos desprovistos de forma sensible e de función, que non existen máis que na súa determinación recíproca”, correspondéndolle a esas relacións diferenciais “a distribución de singularidades, de puntos relevantes e de puntos ordinarios” (Deleuze,

³²⁹ Vid. Deleuze e Guattari, QF, 202.

ID, 133); un concepto é a expresión, a manifestación, a captación das variacións e devires da intensidade provocadas polas distribucións de puntos, polos *acontecementos ideais*. Cada novo concepto creado é mellor se permite, precisamente, escoitar “variacións novas e resonancias descoñecidas, porque efectúa reparticións insólitas, porque achega un Acontecemento que nos sobrevoa” (Deleuze e Guattari, QF, 33).

Non teñen en absoluto existencia actual, non se poden escindir dun potencial ou dunha virtualidade. Polo tanto, as relacións diferenciais dos elementos son ideais e non son localizables. Cando pasan ao plano actual, os conceptos do entendemento, é dicir, segundo a filosofía clásica, manteñen esa interioridade, pero perden a multiplicidade, que é reemprazada “pola identidade dun Eu (Je)³³⁰ penso ou dalgo pensado” (Deleuze, DR, 278). É dicir, a multiplicidade interna é un carácter específico da Idea. A Idea é, logo, unha estrutura conformada por “un sistema de relación múltiple non localizable entre elementos diferenciais que se encarna en relacións reais e termos actuais” (ibid).

Así, segundo o noso autor deixa de haber distinción entre estrutura e xénese: a estrutura é sentido, dende o punto de vista xenético³³¹, determinado en función das relacións e dos termos actuais nos que se encarna³³². A orixe como tal só existe na esfera da representación, onde é establecida polas nocións de modelo e copia, “no mundo da reproducibilidade xeneralizada” (Quintanar 2007: 311). Porén, a Idea carece del, porque o seu imperativo emana dun punto singular dos problemas ou preguntas das que proceden, sendo o problema unha multiplicidade constituída, como xa se apuntou, por “un conxunto de relacións diferenciais e termos singulares, sen ningunha identidade previa” (Galván 2005: 187).

³³⁰ Como se comento na introdución, mantense a diferenciación do orixinal francés entre Je e moi, por parecernos oportuno o matiz e facilitar a comprensión do que se pretende explicar.

³³¹ Deleuze, DR, 289.

³³² As estruturas conteñen os acontecementos ideais e crúzanse cos acontecementos actuais que determinan.

Esta falta de identidade dos elementos, de entidade, de forma previa, anula a posibilidade de orixe, aínda que a partir deses elementos se exprese “a sombra do problema no dominio das solucións, é dicir, a maneira en que o problema subsiste a través da imaxe deformada que dá dela a representación” (Quintanar 2007: 314).

A Idea dá conta dos atributos das cousas como verbos impersoais, é dicir, como unha sorte de extra-ser que non se deixa cualificar, con respecto aos acontecementos que toman corpo, pero tamén con respecto ao seu estado virtual, absoluto. Isto certifica que non son pensadas dende a subxectividade, estando esta inserida no acontecemento, e o pensamento adquire un aura de “obxectividade”. Deste xeito, o pensamento é o espazo do que non podemos saír, xa que é “o acontecemento que engloba todo posible acontecemento” (Galván 2005: 332). O pensamento “é o movemento que pode ser levado ao infinito” (Deleuze e Guattari, QF, 41), ao caos. A filosofía ten que darlle consistencia³³³.

Así, por unha banda, enténdese que, segundo Deleuze, as Ideas non están na cabeza do suxeito, senón que teñen unha existencia real. Por outra, o feito de que non exista un punto de vista externo ao pensamento conduce á imposibilidade de enxuiar a adecuación entre as ideas e os estados de cousas, producíndose a realidade a partir das primeiras³³⁴, o que fai desaparecer a noción de verdade, propio do pensamento da representación, ou obtense cando o problema é determinado e comprendido.

Agora, dixemos, o *saber*, “que designa unicamente a xeneralidade do concepto, ou a calma posesión dunha regra de solucións” (Deleuze, DR, 251) é eclipsado polo *aprender*, que se aplica “aos actos subxectivos que se realizan fronte a obxectividade

³³³ Cfr. Deleuze e Guattari, QF, 46.

³³⁴ Galván 2005: 332.

do problema (Idea)” ou á penetración “no universal das relacións que constitúen a Idea e nas singularidades que lle correspondan” (ibid).

Polo tanto, nesta relación entre Idea e pensamento existe un cariz transcendente, “porque consiste nun sistema de lazos ideais ou de relacións diferenciais entre elementos xenéticos”, e outro inmanente, “porque eses lazos ou relacións encárnense nas relacións actuais que non se lle parecen e que se definen polo campo de solución” (Deleuze, DR, 250). Isto supón a oposición entre a Idea (estrutura - acontecemento - sentido) e o modelo da representación, que presenta un concepto como bloqueo da Idea, en tanto que achega a repetición do mesmo, unha repetición espida³³⁵. O exceso da Idea explica a carencia do concepto³³⁶.

No plano de representación, un concepto non deixa de ser unha abstracción dun caso particular, xa que é unha avaliación continua de semellanzas, e o concepto permance bloqueado nas determinacións do seu predicado. A determinación é conceptual³³⁷. Este é un bloqueo conceptual, que fai que o predicado, modificado na cousa, sexa obxecto doutro predicado no concepto. En realidade, os conceptos que se manexan na filosofía clásica non aluden a unha única entidade, e, polo tanto, a repetición indefinida e pouco rigorosa dos termos que vehiculizan, que canalizan este modo de pensamento castrado, son sempre avaliacións das semellanzas.

Pero “a semellanza non é unha identidade parcial” porque “o predicado do concepto, en virtude da súa modificación na cousa, non é parte desa cousa” (Deleuze, DR, 37), así que se dá un bloqueo artificial ou lóxico do concepto: a semellanza co resto das súas especificacións conforman unha xeneralidade infinita. Fronte ao artificial,

³³⁵ Vid. Deleuze, DR, 331.

³³⁶ Ibid.

³³⁷ Deleuze, DR, 36.

tamén distingue Deleuze o bloqueo natural, porque cando un concepto é aplicado a unha existencia *hic et nunc*, a unha extensión concreta, adelgázase, non se enriquece, e baixo o seu paraugas recalan unha serie de entidades que se presupoñen idénticas en canto ao concepto que as abarca³³⁸. A singularidade está sometida á xeneralidade e á lei de semellanza, co que se obtén unha comprensión finita.

Porén, Deleuze considera que a repetición ten que ser algo máis que “a mera forma de identidade no concepto”, algo máis que “o semellante na representación” (DR, 331), algo máis que unha repetición espida. De feito, presenta unha repetición “extraordinaria ou singular, dependente da Idea”, repetición que “percorre as variedades de relacións e a distribución de puntos singulares” (ibid) dela, explicando, en último caso, a repetición espida da que ten que depender o concepto. A repetición vestida estaría vinculada á potencia da diferenza e da diferenciación, polo tanto, a esa Idea que, polo seu exceso, explica a carencia do concepto. A repetición vestida, logo, é unha repetición extraordinaria e singular³³⁹.

Logo, a repetición ten que expresar a novidade, permitir “dar un salto pensante” (Quintanar 2007: 164): a repetición, en realidade, expresa diferenza. Isto débese a unha remisión evidente ao *spatium* intensivo habitado por singularidades ou multiplicidades. Por outra banda, en canto que as Ideas se presentaron como estruturas, indícase de novo que as estruturas non presentan unidade, non son totalizables: as estruturas son as multiplicidades que entran en relación, determinándose, sen perder a disxunción propia a pesar da comunicación establecida: non se suprime “a diferenza ou a distancia” (Deleuze, PS, 175). De feito, “ser heteroxénea é o criterio da multiplicidade” (Barroso 2006: 133).

³³⁸ Deleuze, DR, 37.

³³⁹ Vid. Deleuze, DR, 331.

Agora ben, con multiplicidade podemos remitirnos á multiplicidade intensiva, molecular ou á molar, extensiva, presente nos planos de organización, sen que esta división operativa ou formal nos faga crer que Deleuze establece unha dicotomía³⁴⁰: “non se trata dunha oposición de modelos, senón dun proceso que avanza mediante o xogo dos desprazamentos de ambos” (Tudela 2005: 44).

En realidade só hai multiplicidades de multiplicidades por moito que Deleuze e Guattari distingan artificial e ocasionalmente entre multiplicidades rizomáticas (plano de inmanencia, o molecular: micromultiplicidades) e multiplicidades arborescentes (plano de organización transcendente, o molar: macromultiplicidades)³⁴¹. De feito, chégase a entender que multiplicidades son moleculares, xa que as molares son froito das estratificacións ou territorializacións³⁴². Iso si, mentres que as primeiras non poden dividirse sen cambiar de natureza, as segundas, extensivas, son divisibles. A causa é sinxela: dixemos que os compoñentes das primeiras se constitúen en relacións diferenciais e transitorias, xa que se determinan en función desas relacións.

A multiplicidade, en calquera caso, debe ser pensada antes da relación co espazo, acción posible “para un pensamento que penetra en si mesmo e que se abstrae”, pero que dificilmente pode “ser traducida á lingua do sentido común” (Deleuze, HB, 24). Esta noción desterra a oposición entre Un e Múltiple, concretamente, a distinción entre os dous tipos de multiplicidades.

A inmanencia afástase de calquera tipo de totalización, xa que as multiplicidades descansan “sobre o *et*” (Deleuze e Parnet, D, 71), co que non é un conxunto, carece de calquera tipo de unidade: “renunciamos á busca dunha unidade que unificaría as partes,

³⁴⁰ Cfr. Deleuze e Guattari, MM, 19.

³⁴¹ Deleuze e Guattari, MM, 22.

³⁴² Deleuze e Guattari, MM, 23.

un todo que totalizaría os fragmentos” (Deleuze, PS, 169). O que se atopa agora é “un Un e un Todo que non serían principio, senón, ao contrario, o *efecto* do múltiple e das súas partes descosidas” (ibid). A comunicación entre elas non sería formulada dende o principio, senón como xogo das súas pezas soltas. “Toda unidade é unidade dunha diversidade” (Deleuze, CD, 223).

6. O pregamento: sutura e bisagra

Nese fondo heteroxéneo, múltiple, é no que se dá “un despregamento infinito da diferenza” (Fernández Naveiro 1997: 30). Nese único mundo que é a inmanencia, coas súas dúas vertentes, virtual e actual, a diferenza aparece como “infinitamente pequena - ao nivel das relacións e singularidades pre-individuais” á vez que tamén pode mostrarse como “finita –ao nivel das esencias ou mónadas constituídas” (ibid).

Mais, así como o múltiple é entendido, non como o que ten moitas partes, senón como “o que está pregado de moitas maneiras” (Deleuze, P, 11), a diferenza é concibida como o mesmo ‘pregamento’. Tal figura non é simplemente metafórica, senón que constitúe os seres: “vémolo no desenvolvemento do ovo, no que a división numérica só é a condición dos movementos morfoxenéticos e da invaxinación como pregamento” (Deleuze, P, 15). É dicir, “é constitutiva do ser e da maneira como o ser constitúe ao ente” (Galván 2005:127).

Así, o pregamento non é unha forma ou contido, senón unha condición necesaria para o aparecer, para que as forzas se preguen e creen formas, imaxes, fenómenos: fálase do acontecemento e da súa concreción, mais é proceso, máis que ente³⁴³. En

³⁴³ Martínez 1997: 23.

palabras de Deleuze, “o pregamento é a potencia (...). A propia potencia é acto, é o acto do pregamento” (P, 29). Se o pregamento non é máis que a axitación material, enerxética, a potencia intensiva en procesos de actualización, dinámica inherente ao caosmos, o despregamento non é unha distensión, xa que a inmanencia non deixa de ‘diferenziarse’ e ‘diferenciarse’, senón que é o que “segue o pregamento ata outro pregamento” (Deleuze, P, 14). De feito, o problema non é onde acaba un pregamento, ou como acabalo, senón como continuo³⁴⁴.

Polo tanto, o pregamento é o proceso, o devir, máis que a súa cualificación, máis que a súa actualización: nese movemento xorde a variación, a metamorfose, a produción de novas forzas a partir dunhas previas, a produción de intensidades e velocidades diferentes. É a diferenza que aparece “alí onde o indeterminado recibe as súas determinacións, nese punto de tensión que non é nin materia informada nin forma definida, nin fondo nin figura, nin cantidade nin calidade, senón gonzo ou pregamento que fai posible a comunicación dos distintos planos” (Fernández Naveiro 1997: 7). E é o pregamento o que afecta “non só ás materias, que deveñen materias de expresión, segundo escalas, velocidades e vectores diferentes (...), senón que determina e fai aparecer a Forma, convírtea nunha forma de expresión” (Deleuze, P, 50).

Así, “a materia que revela a súa textura devén material, igual que a forma que revela os seus pregamentos devén forza” (Deleuze, P, 51), e esa comunicación material-forza non finaliza nun único pregamento, ente, senón que, precisamente, é continuado polo despregamento, que non é “o contrario do pregamento, nin a súa desaparición, senón a continuación ou a extensión do seu acto, a condición da súa manifestación” (ibid). Deste modo, só se trata “de pregar, despregar, repregar” (Deleuze, P, 177).

³⁴⁴ Vid. Deleuze, P, 50.

6.1 A continuidade inmanente

O pregamento agora vincúlase ao Afora, sendo o Afora a inmanencia constituída e autoafectada polas forzas dinámicas e múltiples. O Afora³⁴⁵ é “un cosmos intensivo pre-individual de forzas e de materias non formadas. É o fondo inmanente para todo o individuado, pero o ‘fondo’ é, en sentido estrito, un ‘sen fondo’, é dicir, o xogo infinito da materia non formada, que non remite a orixe ou comezo algún” (Barroso 2006: 337). Trátase dun fondo escuro omnipresente do que xorden as formas³⁴⁶. Máis, aínda neste sentido, non se pode falar máis que “dun só é único mundo” (Deleuze, P, 51), igualmente que non se pode falar máis que dun único e mesmo ser, “ontoloxicamente un, formalmente diverso” (Deleuze, P, 63). Porque simplemente hai unha mesma cousa, ese fondo sombrío, no que todo difire por grao e, despois, pola maneira ou forma³⁴⁷.

Non hai modo de distinguir onde remata o sensible e comeza o intelixible³⁴⁸, hai unha continuidade, non dous mundos, no que unhas singularidades se van conectando con outras segundo regras de converxencia e diverxencia. As series que converxen son conxuntos ‘composibles’, que teñen máis ‘realidade’, máis posibilidades de actualizarse³⁴⁹. Insístese en que este paso de virtual a actual, do espazo intensivo ao extensivo, non implica ningunha dicotomía, porque as series extensivas contan con propiedades ou material intrínseco que forma parte, ao estar conectadas as singularidades³⁵⁰, doutras series infinitas ou diverxentes, que volverán a converxer³⁵¹.

³⁴⁵ Que Deleuze recolle de Blanchot e de Foucault.

³⁴⁶ Deleuze, P, 77.

³⁴⁷ Cfr. Deleuze, P, 79.

³⁴⁸ Deleuze, P, 89

³⁴⁹ Vid. Deleuze, P, 90.

³⁵⁰ Deleuze, P, 118.

³⁵¹ Deleuze, P, 103.

6.2 As dúas metades do acontecemento

Entón, o pregamento, en tanto que é unha composición e concreción de forzas, que se actualiza dun modo específico, identifícase co acontecemento, á vez que mantén a súa dobre face virtual e actual. Por unha banda, acontecemento é “o que lle sucede a unha cousa, xa sexa que o padeza, xa sexa que o faga” (Deleuze, P, 59). Por outra, o que sucede ao estado de cousas, o actualizado, ten unha causa. Concretamente a causa é a orde do que sucede, polo que o propio acontecemento pode entenderse como tal, como aquilo que ordea o estado de cousas³⁵². Non implica unha esencia, senón unha maneira, non implica o verbo ser, senón o ‘resultar’: así foi conceptualizado por primeira vez o acontecemento, cos estoicos³⁵³. Non atributo nin calidade: “predicado incorporal dun suxeito da proposición” (Deleuze, P, 73). Predicado entendido como verbo, incorporal entendido como virtual. Non verdade e proposición, senón sentido e acontecemento³⁵⁴.

O acontecemento é o que sucede, o que vibra, como primeiro compoñente do mesmo, e o que se materializa, como segundo³⁵⁵. A serie diverxente que se ‘compón’ e converxe na extensión, as propiedades intrínsecas que adquiren textura³⁵⁶. Mais o acontecemento, como virtualidade que se actualiza³⁵⁷, tamén pode ser un concepto ou unha noción, porque é a razón suficiente que inclúe ao acontecemento como un dos seus predicados: “o concepto da cousa ou a noción” (Deleuze, P, 59). O concepto, entón, non é realidade lóxica, senón metafísica, porque non se define “por un atributo ou calidade, senón por predicados-acontecementos” (Deleuze, P, 60).

³⁵² Deleuze, P, 59.

³⁵³ Vid. Deleuze, P, 73.

³⁵⁴ Rajchman 2000: 51.

³⁵⁵ Deleuze, P, 102.

³⁵⁶ Deleuze, P, 103.

³⁵⁷ Deleuze, P, 105.

As dúas liñas do pregamento, que coinciden coa potencia do ente, que é acto, o acto do pregamento³⁵⁸, son o Afora que “se torce, se prega, se dobra nun Adentro máis profundo que todo o interior, e el so fai posible a relación derivada do interior co exterior” (Deleuze, F, 143). O borde interior do pregamento “responde co seu eco aos bordes externos” (Deleuze, F, 357), sendo ambos os dous o único elemento constituído pola diferenza de intensidade dada e que, polo tanto, nunca remite a unha referencia unitaria superior. Precisamente pola disimetría entre o acontecemento virtual e a súa actualización³⁵⁹, non existe homoxeneidade, correspondencia, reconciliación entre o Adentro e o Afora, que o constitúen. Estes non forman un todo, senón que son “dúas metades que non cadran, que se relacionan pola súa diferenza constitutiva” (Galván 2005: 321).

6.3 Os pregamentos da materia e da alma

A relación é, polo tanto, diferencial, intensiva, molecular, inconsciente, co que en ningún caso servirá para apoiar ou fundamentar o pensamento no seu modo de representación. Máis ben trátase de todo o contrario, xa que non se pode manter un suxeito fronte á exterioridade dun obxecto, senón que se presenta a subxectividade inserida no acontecemento como pregamento. Deste xeito, xa non temos “unha interioridade dada que pretende abrirse á exterioridade dun obxecto, senón un adentro constituído polo Afora nunha relación inmanente” (Galván 2005: 321). Porque un individuo é agora “un certo número de singularidades locais” (Deleuze, P, 85), e estas singularidades son “acontecementos, gotas de acontecemento” (Deleuze, P, 87) que condensan esas singularidades preindividuais converxentes³⁶⁰.

³⁵⁸ Deleuze, P, 29.

³⁵⁹ Trátase da dobre serie de obxectos reais e virtuais.

³⁶⁰ Cfr. Deleuze, P, 86.

Do mesmo modo que o estado de cousas non pode separarse do acontecemento, non pode ser pensado fóra del, ao que tamén pertence a subxectividade: o pensamento non pode, por tanto, presentarse como actividade exterior aos feitos ou obxectos percibidos e separados del artificialmente, senón que aparece como interioridade pura con respecto ao acontecemento, que é actualizado nun estado de cousas concreto. É un pensamento-mundo³⁶¹, en tanto que esa interioridade é correlativa ao Afora e “non podemos nunca saír” do pregamento, “estamos sempre instalados nel” (Galván 2005: 331).

Sendo o ente unha apertura do finito ao infinito, pero facendo isto posible a propia clausura da alma, a alma aparece como expresión do mundo, “porque o mundo é o expresado pola alma” (Deleuze, P, 39) e recomeza en cada unha delas. O mundo é o que elas expresan ao incluílo³⁶². A subxectividade aparece como unha dobrez do Afora e por isto se fala dunha subxectividade ligada ao perspectivismo, en tanto que forma parte do acontecemento e expresa un mundo dende a súa clausura.

Así, o suxeito e o obxecto deixan de oporse, a verdade como adecuación perde peso ou desaparece, sendo obxecto e suxeito elementos variables, e a exterioridade non é xa a do obxecto con respecto ao suxeito, ou a dos obxectos entre si, senón que se chega a “unha exterioridade máis profunda, absoluta: pura heteroxeneidade de planos ou de perspectivas” (Zourabichvili 2004: 49).

Nela, a subxectividade pasa a ser un “proceso diferencial, intensivo, problemático” (Aragüés 1997: 262) no que o suxeito perde identidade e se observa dende a fisura. Pero dende esa fisura albisca o Afora, vida demasiado violenta por informe, albisca “o seu límite, aquilo que non se atopa dispoñible para o suxeito da

³⁶¹ Deleuze, P, 90.

³⁶² Cfr. Deleuze, P, 39.

representación, é dicir, tanto a diferenza como o seu carácter constitutivo do acontecemento” (ibid). Este acontecemento do pensamento deixa de relacionarse coa interioridade dun suxeito e é un pregamento do Afora, “ao que o suxeito se abrirá agora de par en par” (ibid).

Ata este momento, o suxeito atópase suxeitado, xa que despois de que os gregos pregaran a forza e a referiran a si mesma, inventando o suxeito como efecto do proceso de subxectivación, o cristianismo codificou ao individuo como saber moral e, polo tanto, como obxectivo do poder. Se a subxectivación se entende como resultado dun pregamento da forza sobre si mesma, enténdense catro elementos de pregado³⁶³: a materia do noso organismo que se somete ao contexto, a relación de forzas, o saber (que marca a relación do noso ser coa verdade ou co sistema de verdade), e o Afora, a relación co exterior absoluto³⁶⁴.

Entón, un organismo é unha serie de pregamentos³⁶⁵ ou a materialización dun conxunto de forzas que latén baixo a súa imaxe, e “defínese pola súa capacidade de pregar as súas propias partes ata o infinito, e de despregalas, non ata o infinito, senón ata o grao de desenvolvemento asignado á especie” (Deleuze, P, 18). Esta preformación ou determinación interna non é ás veces suficientemente artificial ou maquínica: os organismos son máis mecanismos que máquinas, pero deben, segundo Deleuze³⁶⁶, achegarse progresivamente a un sistema de pezas ou partes maquínicas, que se asemellan nun maior grao ás forzas plásticas que recibe ou que o constitúen.

O organismo é un pregamento que produce a interioridade do exterior, “unha invaxinación do afora” (Deleuze, P, 17), unha individuación interna. E, nela, existe un

³⁶³ Vid. Aragüés 1997: 29-30.

³⁶⁴ Conley 2005: 172.

³⁶⁵ Deleuze, P, 17.

³⁶⁶ Vid. Ibid.

“piso de arriba”, unha sorte de “dermis en carne viva”, a alma sen relación co exterior máis que a través das oscilacións ou vibracións da materia, que require dos seus coñecementos ou recursos³⁶⁷. Se a materia se debe ás influencias exteriores, que indirectamente solicitan á alma, a alma, os pregamentos interiores, aparecen como animados, espontáneos³⁶⁸. Como funcionan, en base a que regras?

A alma está inclinada cara algo, sen estar determinada³⁶⁹. E esta inclinación vén dada pola continuidade de factores que imperceptiblemente foron trazando unha dirección, “porque a miña noción individual inclúe o que eu fago neste momento, o que eu estou facendo, tamén inclúe todo o que me empuxou a facelo, e todo o que se derivará diso, ata o infinito” (Deleuze, P, 95). A fórmula dun presente cargado do pasado e preñado de futuro xa está en Leibniz.

Son as percepcións moleculares, as micropercepcións, as que van conducindo ao organismo, ou á súa alma, cara un punto, sen aínda ter unha totalidade ou unha percepción molar que as unifique³⁷⁰. Estas pequenas percepcións, que actúan como “diferenciais de consciencia” (Deleuze, P, 115), elementos xenéticos, non partes, da percepción consciente. Así, os corpos descompóñense en zonas de intensidade perceptiva³⁷¹, e as micropercepcións son “pregamentos minúsculos que non deixan de facerse e de desfacerse, sobre anacos de superficie xustapostos, brétema ou néboa que axitan as súas caras, a velocidades que ningún dos nosos limiares de consciencia pode soportar en estado normal” (Deleuze, P, 120). Polo tanto, a grande percepción carece de obxecto, só é resultado dun “mecanismo psíquico de excitación das relacións diferenciais entre pequenas percepcións que a compoñen” (Deleuze, P, 121). Vibracións

³⁶⁷ Deleuze, P, 12.

³⁶⁸ Deleuze, P, 23.

³⁶⁹ Vid. Deleuze, P, 95.

³⁷⁰ Vid. Deleuze, P, 114.

³⁷¹ Beaulieu 2004: 150.

de materia que só cando se fagan conscientes serán aprehendidas polo órgano³⁷². As pequenas percepcións corresponderíanse cos mecanismos metafísicos e cosmolóxicos da mónada, que se remiten, non a un mundo externo, senón ao interior expresado por ela.

Así, na cadea de pregamentos da alma, esta está inclinada. Pero se é capaz de facer outro pregamento, outra amplitude, terá outra inclinación³⁷³. Aquí radica a liberdade: a alma expresa a amplitude do movemento que se manifesta nun acto, pero esa amplitude pode ser modificada. E as súas variacións dependen do estado (vellez, nenez, enfermidade,...)³⁷⁴, pero tamén da capacidade e intención de “actualizar todas as singularidades que un concentra e incluso gañar outras novas, ese sería o progreso dunha alma” (Deleuze, P, 99). Fálase directamente “dunha amplificación, dunha intensificación, dunha elevación de potencia, dun crecemento en dimensións, dunha gañancia en distinción” (ibid).

A alma está chamada a desenvolver todas as súas percepcións³⁷⁵, micropercepcións, de xeito que lle é posible explorar unha ‘zona clara’³⁷⁶, unha zona máis ampla que a percepción básica para a supervivencia do organismo. O mundo expresado pola mónada é infinito, e a mónada, finita. Así que esa expresión é confusa ou escura, porque o fondo da mónada é tal que así: cheo de pequenos pregamentos, micropercepcións automáticas, como “alguén que durme e xira e volve xirar sobre o seu leito” (Deleuze, P, 113), que, por acumulación, desequilibran a percepción consciente

³⁷² Deleuze, P, 124.

³⁷³ Vid. Deleuze, P, 96.

³⁷⁴ Cfr. Deleuze, P, 98.

³⁷⁵ Vid. Deleuze, P, 100.

³⁷⁶ Deleuze, P, 112.

e/ou clara anterior. Condenados ou liberados, en función da capacidade ou vontade de realizar novos pregamentos, dos progresos de consciencia³⁷⁷.

Como crear ou producir nova subxectividade tradúcese na “liberación de verdadeiros cuantos de subxectividade” (Deleuze, P, 105). Iso si, este enunciado sitúase nun contexto no que se formula a posibilidade do mellor dos mundos posibles, que será aquel que non reproduce o eterno, senón “no que se produce o novo, aquel que ten unha capacidade de novidade, de creatividade” (ibid).

6.4 O mundo como prolongación das series converxentes

Pero os mundos posibles non poden pasar á existencia se non son ‘composibles’³⁷⁸, e ‘composible’ é aquel capaz de prolongar as series converxentes, o que pode “reconstituír cada vez unha soa e mesma serie converxente infinitamente infinita” (Deleuze, P, 69): a diferenza da unidade de series converxentes, que serían igualmente diverxentes entre si, agora fálase dunha “lei de orde ou de continuidade que clasifica os límites ou transforma as series nun conxunto” (ibid).

Así, entendendo que tras o epifenómeno non hai máis que a nada³⁷⁹, todo se reduce ás tiradas de dados como “potencia que afirma o Azar” (Deleuze, P, 90), en tanto que produce cousas e as fai desaparecer. Mais o que produce o caos ou a multiplicidade caótica é cribado³⁸⁰. Non é cribado por ningún axente, senón que o caos como tal “non existe, é unha abstracción, posto que é inseparable dunha criba que fai que del xorda algo” (Deleuze, P, 101). Ese caos é “pura diversidade disxuntiva” que, pola criba, unha

³⁷⁷ Deleuze, P, 100.

³⁷⁸ Deleuze, P, 85.

³⁷⁹ Cfr. Deleuze, P, 90.

³⁸⁰ Cfr. Deleuze, P, 101.

sorte de “membrana elástica e sen forma, como un campo magnético” (ibid), pasa a ser un algo.

Porén, tal caos inexistente máis que como reverso da criba e como realidade formal, non está composto por series aleatorias, senón por series diverxentes que se prolongan nun material “cada vez máis sutil” (Deleuze, P, 102). Parécennos azarosas pola “nosa incapacidade para seguilas, ou pola insuficiencia das nosas cribas persoais” (ibid). Polo tanto, en cada tirada de dados se afirma unha continuidade de series diverxentes que pasan a converxer, pero que no seu “mundo caótico” trazan “sendeiros sempre bifurcantes: é un *caosmos*” (Deleuze, P, 108). Non é “un caos calquera: é potencia de afirmación, potencia de afirmar todas as series heteroxéneas” (Deleuze, LS, 262).

Este proceso cósmico vai pasando incluso polas ‘imposibilidades’, que están fóra dos individuos, igual que as series diverxentes, xa que cada, digamos, acontecemento actualizado ou estado de cousas, é composable e converxente³⁸¹. Aínda así, sempre está aberto, o mundo, a esas series diverxentes e funcionando a partir das tiradas de dados que substitúen “ao xogo do Cheo” (Deleuze, P, 176).

As dúas liñas, ascendente e descendente, ou potencias internas, composición e selección, é dicir, a dirección que descende aos estados de cousas e a que ascende ao virtual ten un modo de afectarse, a saber: o pregamento. Deste xeito, “o pregamento é a función topolóxica das dúas liñas” (Barroso 2006: 209). Así, debúxanse cartografías, mapas, nun único mundo variable, enriquecido tanto polos repregamentos ou individuacións coma polos despregamentos, tanto polas liñas de descenso como polas de ascenso, que operan nunha única materia. Non se trata de realizar un despregamento

³⁸¹ Deleuze, LS, 262.

absoluto, xa que a vida se faría invivible, senón permitir que a inmanencia se repregue unha e outra vez.

O pregamento devén “método, operación, acto” e pode despregarse, sendo o despregamento en absoluto a desaparición do pregamento, senón, pola contra, “a súa continuación ou a extensión do seu acto” (Deleuze, P, 51). Neste límite, “cando o estiramento non se opón ao pregamento, senón que o expresa en estado puro” (ibid), atópase a textura das forzas. E a textura das forzas son as organizacións parciais que constitúen o para-si da inmanencia, mentres que o seu caos é o en-si³⁸². Agora ben, a cuestión que falta por formular é se “pode pregarse a forza a fin de ser afección de si sobre si mesma, afecto de si por si mesma, de sorte que o afora constitúa por si mesmo un adentro coextensivo” (Deleuze, F, 147). E se, segundo Deleuze, a inmanencia se afecta a si mesma porque non pode ser seleccionada dende o exterior, e só pode afectarse e ser afectada dende o interior, “con todos os pregamentos variables posibles” (Barroso 2006: 210). Esta reflexión resulta acertada para especificar a necesidade que ten a inmanencia do pregamento: “se a inmanencia puidese afectarse completa e realmente a si mesma, constituiríase a si mesma como un exterior que a afectaría dende fóra”(ibid), pero isto non pode ser, porque non pode ser externa a si mesma.

“Por outro lado, se a inmanencia puidese afectarse completamente e realmente a si mesma, a inmanencia non tería outro aparecer que un aparecer interno a si mesma en perfecta identidade co fondo ou precursor escuro que fai aparecer o que aparece, co que non se constituiría ningún mundo do aparecer, ningunha presenza” (Barroso 2006: 211). Así, hai que chegar a unha conclusión: “a inmanencia prégase porque é impotente para afectarse por completo a si mesma (...) e, sendo, por outro lado, a potencia absoluta, todo se inscribe nela como un pregamento ou inflexión da forza” (ibid). Polo tanto,

³⁸² Vid. Barroso 2006: 117.

“este límite interno na potencia, no *fondo terrible* das forzas, dá ao modelo do pregamento unha coherencia metafísica extrema” (ibid).

II ONTOLOXÍA E PODER

7. Territorialización e desterritorialización: os procesos polos que a inmanencia adquire e perde formas

A inmanencia realiza ou sofre eses pregamentos e repregamentos por composición e selección, e estes movementos corresponden a dous planos: o plano de organización e o plano de consistencia. Éste corresponde á dimensión da síntese disxuntiva, dun campo de multiplicidade, de heteroxeneidade, cuxas variacións implican unha nova creación, é dicir, dalgún xeito a creación dunha nova natureza, dunha nova calidade, en tanto que distribución de puntos singulares. Por outra banda, a multiplicidade propia do plano de organización, composto, realízase a partir da conxunción, de sínteses conxuntivas, polas que unha serie de elementos diferentes entre si “fanse homoxéneos pola dimensión exterior que se lles aplica” (Barroso 2006: 132).

Ora ben, a inmanencia non se actualiza a si mesma, proceso polo que deixaría de ser inmanente ao verterse noutro ser, senón que as actualizacións se efectúan nela: a inmanencia é unha forza afectada por un dinamismo que favorece as actualizacións, o pregamento. A parte do pregamento que corresponde ao virtual está composta por liñas diverxentes, mentres que a que corresponde ao actual, caracterízase pola converxencia. Así, ningunha forza actúa dende o exterior e por isto dicimos que a inmanencia é absoluta, non por ningún tipo de totalización e/ou estabilidade.

7.1 O plano de consistencia ou Corpo sen Órganos

Podemos distinguir, formalmente, nesta inmanencia, un plano de consistencia ou planómetro, que “non é en ningún caso un conxunto indiferenciado de materias non

formadas” (Deleuze e Guattari, MM, 75). É unha sorte de dinamismo que “crea unha continuidade para intensidades” (ibid) que son extraídas das formas e das substancias consolidadas. Isto é, os *continuums* de intensidade son unha sorte de “planificación” ou “diagramatización” no caos, que non é, logo, indiferenciado e a partir do cal non se constitúen substancias e formas aleatoriamente: “as conxugacións non se realizan de calquera xeito” (ibid). Cada rexión continua de intensidades, “que vibra sobre si mesma” (Deleuze e Guattari, MM, 26), é denominada *meseta*, seguindo os estudos de Gregory Bateson³⁸³.

O plano de consistencia, na súa vertente desterritorializada, intensiva tamén é denominado Corpo sen Órganos, constituído por mesetas de intensidade enerxética³⁸⁴, ou máquina abstracta, en canto á súa dinámica de expresión³⁸⁵, que debuxa os diagramas a partir dos que se forman as substancias ou nos que se inscriben tales.

O plano de consistencia é definido como “unha inmensa Máquina abstracta e, aínda así, real e individual, cuxas pezas son os arranxos ou os diversos individuos que agrupan cada un unha infinidade de partículas baixo unha infinidade de relacións máis ou menos compostas” (Deleuze e Guattari, MM, 258). Todos estes termos se irán explicando progresivamente, mais, enténdese que o que sucede nel son partículas submoleculares³⁸⁶, subatómicas, cuánticas, todo o non estratificado ou non organizado aínda. Conforma a materia, o molar, a partir de “partes infinitamente pequenas dun infinito actual”, partes ou elementos que “xa non teñen nin forma nin función” (ibid), distinguíndose só polo movemento, o repouso e a velocidade³⁸⁷.

³⁸³ Cfr. Deleuze e Guattari, MM, 26 e MM, 163.

³⁸⁴ Deleuze e Guattari, MM, 76.

³⁸⁵ Vid. Deleuze e Guattari, MM, 75.

³⁸⁶ Morey 1997: 41.

³⁸⁷ Deleuze e Guattari, MM, 258.

Pero seguindo un proceso de selección ou individuación, estes elementos forman relacións, isto é, converxen³⁸⁸ seguindo unha certa orde. Esta individuación corresponde, non á da substancia, senón ao modo denominado *haecceidade*: unha relación entre partículas seguindo o seu movemento, non ordenamentos, senón “individuacións concretas válidas por si mesmas e que dirixen a metamorfose das cousas e dos suxeitos” (Deleuze e Guattari, MM, 264). Así, “unha estación, un inverno, un verán, unha hora, unha data, teñen unha individualidade perfecta e que non carece de nada, aínda que non se confunda coa dunha cousa ou suxeito” (ibid). Non se trata, logo, dun esquema hilemórfico, porque no posicionamento deleuzeano a materia está en movemento nun plano enerxético, molecular, e porta, nesta variación, “singularidades e riscos de expresión” (Deleuze e Guattari, MM, 410).

A partir desta individualidade, característica ou xerada no plano de consistencia, cada substancia en realidade se define por unha lonxitude e unha latitude, os elementos da cartografía que é a natureza³⁸⁹. Lonxitude como as relacións de movemento e repouso, velocidade e lentitude; e a latitude como os afectos intensivos dos que é capaz tal corpo x segundo o seu grao de potencia³⁹⁰.

Se o plano de composición é “o Corpo sen Órganos. As puras relacións de velocidade e de lentitude entre partículas” (Deleuze e Guattari, MM, 272), o plano de organización é aquel no que se observan as formas e os suxeitos, formas e funcións³⁹¹. Os dous actúan bidireccionalmente: o plano de organización intenta bloquear as desterritorializacións, os procesos de molecularización, mentres que o plano de consistencia non deixa de desfacer os estratos, as formas compostas específicas do

³⁸⁸ Deleuze e Guattari, MM, 51.

³⁸⁹ Deleuze e Guattari, MM, 264.

³⁹⁰ Vid. Ibid.

³⁹¹ Deleuze e Guattari, MM, 272.

plano organizado³⁹². Porque tal plano de consistencia “ignora a substancia e a forma” (Deleuze e Guattari, MM, 516), operando unicamente por *haecceidades*, acontecementos virtuais que insisten ou subsisten nas formas espazo-temporais³⁹³.

A consistencia, logo, reúne heteroxéneos nese tipo de individuación (*haecceidade*), nos *continuuums* de intensidade, nas esencias nómades (mais rigorosas³⁹⁴). É a vida non orgánica que escapa dos estratos³⁹⁵. O Corpo sen Órganos?³⁹⁶

Se, na medida en que este se opón, non aos órganos, senón á súa organización³⁹⁷, porque está atravesado polas “materias inestables non formadas, fluxos en todos os sentidos” (Deleuze e Guattari, MM, 47), intensidades libres ou singularidades nómades distribuídas nun espazo intensivo, *spatium*³⁹⁸: “nin é espazo nin está no espazo, é materia que ocupará o espazo en tal ou tal grao, no grao que corresponde ás intensidades producidas. É materia inextensa” (Deleuze e Guattari, MM, 158), materia como enerxía³⁹⁹, ovo atravesado por “eixos e vectores” (Deleuze e Guattari, MM, 159), por dinamismos de mutación enerxética⁴⁰⁰, ondas e vibracións, intensidades que se poderían equiparar aos modos do ser de Spinoza⁴⁰¹.

E neste sentido o plano de consistencia é o Corpo sen Órganos. Pero se entendemos que cada rexión de intensidade é un Corpo sen Órganos, entón, o plano de consistencia sería o conxunto daqueles⁴⁰². Cada meseta, *continuum* de intensidade, “é

³⁹² Deleuze e Guattari, MM, 272.

³⁹³ Murphy 1998: 222.

³⁹⁴ Deleuze e Guattari, MM, 516.

³⁹⁵ Marks 1998: 31.

³⁹⁶ Deleuze e Guattari, MM, 516.

³⁹⁷ Deleuze e Guattari, MM, 37 e MM, 163.

³⁹⁸ Deleuze e Guattari, MM, 158.

³⁹⁹ Ibid.

⁴⁰⁰ Deleuze e Guattari, MM, 159.

⁴⁰¹ Ibid.

⁴⁰² Cfr. Deleuze e Guattari, MM, 162.

un fragmento de inmanencia” (Deleuze e Guattari, MM, 163), e cada Corpo sen Órganos é unha meseta, “que comunica coas outras no plano de consistencia” (ibid).

7.2 A estratificación: territorializacións e codificacións

Mais, así como as partículas transitan e constitúen no seu movemento o plano de consistencia ou CsO⁴⁰³, os distintos continuos de intensidade poden quedar fixados, de modo que conformen moléculas e, así, conxuntos molares⁴⁰⁴. Este fenómeno recibe o nome de estratificación, proceso polo que, seguindo os nosos autores a Geoffroy, “as partículas semellantes se agrupan en átomos e moléculas, as moléculas semellantes noutras de tamaño maior, as de maior tamaño en conxuntos molares” (Deleuze e Guattari, MM, 53).

Enténdese, logo, que o que se conforman son estratos, isto é, “capturas” (Deleuze e Guattari, MM, 48) ou capas, sendo idénticos os elementos compoñentes e non as substancias compostas⁴⁰⁵. Cada estrato é unha sorte de capa máis compacta ou espesa do plano de consistencia, e tales capas van de dúas en dúas, de xeito que unha serve de *substrato* para a outra. A superficie de estratificación, que non o estrato en si, é un arranxo: *interestrato*, a cara orientada cara o estrato, e *metaestrato*, a orientada cara o CsO ou plano de consistencia⁴⁰⁶.

A maiores, cada estrato ten un centro e unha periferia, pero esta periferia actúa sobre o centro á vez que serve de centro para outra do estrato e recibe o nome de *epistrato*⁴⁰⁷. Estes niveis ou superposicións son en si mesmas as únicas unidades de

⁴⁰³ Abreviación de Corpo sen Órganos.

⁴⁰⁴ Cfr. Deleuze e Guattari, MM, 48.

⁴⁰⁵ Vid. Deleuze e Guattari, MM, 53.

⁴⁰⁶ Ibid.

⁴⁰⁷ Deleuze e Guattari, MM, 57.

composición dos estratos, que, precisamente, rompen a continuidade do estrato⁴⁰⁸. Ora ben, alí onde os riscos formais xerais a todo o estrato pasan a ser diferentes, atópase o *paraestrato*⁴⁰⁹.

Mentres que os *paraestratos*, como formas, “remiten a poboacións, as poboacións implican códigos, os códigos inclúen fundamentalmente fenómenos de descodificación relativos, e tanto máis utilizables, compondibles, adicionables en canto que son relativos, sempre *à-côté*” (Deleuze e Guattari, MM, 59). Por outra banda, os *epistratos*, como materias formadas, “remiten a territorialidades, a movementos de desterritorialización e reterritorialización” (Deleuze e Guattari, MM, 60).

Logo, temos unha sorte de dobre articulación no estrato⁴¹⁰: a substancia e a forma. Se a primeira “seleccionaría ou extraería, dos fluxos-partículas, unidades moleculares estables”, compondo a substancia, a segunda “sería a encargada de crear estruturas estables, compactas e funcionais” (Deleuze e Guattari, MM, 48), logo, as formas, algo así como as estruturas que se actualizarían nos compostos molaes, as substancias⁴¹¹. Ambos os dous aspectos son ignorados polo plano de consistencia⁴¹².

Sendo a materia o CsO ou plano de consistencia, o corpo non formado ou organizado, desestratificado, o *contido* coincide coas materias formadas, que deben ser consideradas dende dous puntos de vista: dende o da substancia, “na medida en que esas materias eran escollidas” (Deleuze e Guattari, MM, 51), e dende o da forma, “na medida en que eran seleccionadas nunha certa orde (substancia e forma de contido)” (ibid). O termo *expresión* recae sobre as estruturas funcionais, tamén consideradas dende estes

⁴⁰⁸ Deleuze e Guattari, MM, 57.

⁴⁰⁹ Deleuze e Guattari, MM, 58.

⁴¹⁰ Deleuze e Guattari, MM, 48.

⁴¹¹ Ibid.

⁴¹² Deleuze e Guattari, MM, 74.

dous puntos de vista, o da organización da forma e o da substancia, na medida en que forman compostos (forma e substancia de expresión). Entre contido e expresión non existe correspondencia, só isomorfismo, precisamente por esta dobre articulación⁴¹³, que impide a mímese. Os materiais moleculares, os elementos substanciais e as relacións formais poden ser os mesmos no estrato sen que as moléculas, as substancias e as formas, respectivamente, coincidan⁴¹⁴. Aí radica a unidade e a diversidade dun estrato.

As partículas ás veces poden acadar velocidades ou aceleracións polas que escapar dos estratos ou do proceso de estratificación, tendendo cara a desterritorialización absoluta, o plano de consistencia ou a enerxía en si⁴¹⁵, mentres que outras veces poden ser atrapadas “polos buracos negros” (Deleuze e Guattari, MM, 62), polos estratos, caendo nas ou someténdose ás coordenadas espazo-temporais⁴¹⁶. Polo tanto, as distintas velocidades nas que se moven as partículas xeran “fenómenos de retraso colectivo, de viscosidade, ou, ao contrario, de precipitación e de ruptura” (Deleuze e Guattari, MM, 10).

Os estratos son, logo, espesamentos, coagulacións, sedimentacións, “á vez moleculares e molares” (Deleuze e Guattari, MM, 512) do plano de consistencia. E a diferenza entre o molar e o molecular, entón, non é dicotómica, pois existen entre os dous polos estados intermedios: na forma molar, por exemplo, “poden intervir máis ou menos forzas exteriores ou centros organizadores” (Deleuze e Guattari, MM, 64), dando casos de expresión de tipo “molde” ou de tipo “modulación” (ibid), respectivamente.

En ningún dos casos hai que velo como unha evolución da enerxía ou materia, como graos de perfección: sabemos que “só hai por todas partes unha soa e mesma

⁴¹³ Deleuze e Guattari, MM, 51.

⁴¹⁴ Deleuze e Guattari, MM, 52.

⁴¹⁵ Deleuze e Guattari, MM, 62.

⁴¹⁶ Ibid.

Mecanosfera” (Deleuze e Guattari, MM, 73), na que as multiplicidades constituíntes poden consolidarse baixo relacións determinables, compondo os *strata*, dobres articulacións de contido e expresión⁴¹⁷.

Entón, un estrato serve de *substrato* a outro e divídese en *paraestratos*, “segundo as súas formas irreducibles” e en *epistratos*, “segundo as capas de substancias formadas” (Deleuze e Guattari, MM, 77). O *interestrato* sería a cara da superficie de estratificación (arranxo) volteada cara o estrato e o *metaestrato*, a cara orientada ao plano de consistencia⁴¹⁸.

Os principais estratos do ser humano son o organismo, a significancia ou a interpretación e a subxectivación ou suxeición, que o separan do plano de consistencia⁴¹⁹. Átannos directamente⁴²⁰: “serás organizado, serás un organismo, articularás o teu corpo –do contrario, serás un desviado-. Serás suxeito, e fixado como tal, suxeito de enunciación aplicado sobre un suxeito de enunciado –do contrario, só serás un vagamundo” (Deleuze e Guattari, MM, 164). Iso si, é posible a desarticulación, a desestratificación e a descodificación⁴²¹. O organismo, logo, é un estrato no Corpo sen Órganos e o nomadismo⁴²², as viaxes inmóbiles, as experimentacións, así como a desubxectivación poden funcionar para producir tales procesos (desestratificación e descodificación). Iso si, advírtese como necesaria a prudencia⁴²³, para non perderse no caos: non destruír de golpe, rebaixalo nos momentos axeitados e deixar o mínimo para

⁴¹⁷ Deleuze e Guattari, MM, 76.

⁴¹⁸ Deleuze e Guattari, MM, 77.

⁴¹⁹ Deleuze e Guattari, MM, 137.

⁴²⁰ Deleuze e Guattari, MM, 143.

⁴²¹ Deleuze e Guattari, MM, 137.

⁴²² Deleuze e Guattari, MM, 164.

⁴²³ Deleuze e Guattari, MM, 165.

sobrevivir. Mais, en calquera caso, aconséllanse, como veremos, os devires para desfacer o mundo do suxeito⁴²⁴.

Iso si, a tarefa é difícil e nunca se pode falar en termos absolutos, ou mellor, só se pode falar. Deleuze explica nunha linguaxe case chamánica noutro texto: “así, nunca se está seguro de que os fluídos ideais dun organismo sen partes non acarreen vermes, parásitos, fragmentos de órganos e de alimentos sólidos, restos de excrementos; e é seguro incluso que as potencias maléficas se serven efectivamente dos fluídos e as insuflacións para facer pasar polo corpo os anacos da paixón. O fluído está necesariamente corrompido, pero non en si mesmo, senón só polo outro polo do que é inseparable. Pero non por iso deixa de representar o polo activo, ou estado de mistura perfecto, por oposición ao encaixamento e as magulladuras das misturas imperfectas, polo pasivo” (Deleuze, LS, 105).

7.3 A desterritorialización

Pero volvendo aos termos xerais, a desterritorialización é a liña de fuga, que se fuga do territorio⁴²⁵. Un exemplo básico é “o seo da muller en posición vertical”, que “indica unha desterritorialización da glándula mamaria animal; a boca do neno, provista de beizos como consecuencia do repregamento da mucosa no exterior, indica unha desterritorialización do fuciño ou da boca do animal” (Deleuze e Guattari, MM, 178). Así, tamén a rostro é a desterritorialización con respecto ao organismo, pero que o conecta con outros estratos: a significancia e a subxectivación⁴²⁶.

As regras ou teoremas da desterritorialización contan que neste proceso sempre hai dous termos (ex. man-obxecto, boca-seo), e un se reterritorializa no outro, dando

⁴²⁴ Vid. Deleuze e Guattari, MM, 167.

⁴²⁵ Vid. Deleuze e Guattari, MM, 517.

⁴²⁶ Deleuze e Guattari, MM, 178.

lugar a un sistema de reterritorializacións horizontais. En segundo lugar, hai que ter en conta que o elemento que se desterritorializa máis rapidamente non ten por que facelo máis intensamente, do mesmo xeito, en terceiro lugar, que o máis desterritorializado non ten por que ser o que se reterritorializa, pode darse á inversa. En último lugar, diremos que a desterritorialización pode darse en distintos lugares/puntos dos corpos ou estratos⁴²⁷.

Podemos proseguir dicindo que unha desterritorialización simple é sempre dobre, e que nela a forza desterritorializante e a forza desterritorializada poden inverter os seus papeis segundo os momentos. Ora ben, o desterritorializante ten o papel de expresión e o desterritorializado, de contido, aínda que tal desterritorialización deixa os conceptos de contido e expresión nunha proximidade que os fai case indiscernibles. A maiores, as forzas e velocidades varían dunha desterritorialización a outra⁴²⁸.

Cómpre distinguir, neste proceso, a *conexión* da *conxunción*: se na primeira “os fluxos descodificados e desterritorializados se relanzan reciprocamente” (Deleuze e Guattari, MM, 224), precipitando a súa fuga, na segunda, pola contra, os fluxos tenden a bloquearse, obstruíndo as liñas de fuga: un fluxo é capaz de sobrecodificar a outro⁴²⁹.

O que pode desterritorializarse é, en definitiva, un arranxo territorial, cuxo concepto explicaremos a continuación: un dinamismo desterritorializador, unha máquina, traza no arranxo variacións, mutacións, que liberan outra máquina, a que estaba consolidando tal arranxo. Pode xerarse outro arranxo ou pode producirse unha apertura ao Cosmos⁴³⁰. No primeiro caso, cando a desterritorialización pasa a outra reterritorialización, tal desterritorialización é negativa, porque a liña de fuga se

⁴²⁷ Vid. Deleuze e Guattari, MM, 179-180.

⁴²⁸ Deleuze e Guattari, MM, 305.

⁴²⁹ Deleuze e Guattari, MM, 224.

⁴³⁰ Deleuze e Guattari, MM, 338.

bloquea⁴³¹. Ora ben, pode ser que a reterritorialización sexa só secundaria, sendo neste caso tamén relativa, pero non negativa. Cando non se dá reterritorialización, isto é, no segundo caso nomeado, a desterritorialización é absoluta⁴³². Mais como afastamos a transcendencia, a absoluta pasa pola relativa e, a maiores, pode levar á destrución ou a morte (deleómetro)⁴³³, e a relativa e/ou negativa ten o absoluto como “totalizante que sobrecodifica a terra, e que como consecuencia conxuga as liñas de fuga para detelas, destruilas” (Deleuze e Guattari, MM, 519). Non se pode establecer o dualismo máis que formal e precariamente, logo.

7.4 Os arranxos e o *filum*

Vemos, entón, que as seleccións compostas a partir de termos heteroxéneos forman estratos ou territorializacións, e esta sorte de simbiose, que é a cara “visible” do plano de composición, é a vía por onde podemos ir “da nosa composición actual ao plano puro de composición” (Deleuze e Parnet, D, 84).

Mais vimos que a superficie de estratificación era denominada arranxo maquínico, cunha cara orientada cara o estrato (interestrato) e outra, cara o plano de consistencia ou CsO (metaestrato)⁴³⁴. O arranxo vén ser o que pon en articulación os dous polos ou aspectos do estrato, contido e expresión⁴³⁵.

Logo, se un arranxo é “todo conxunto de singularidades e riscos extraídos do fluxo –seleccionados, organizados, estratificados- a fin de converxer (consistencia) artificial e naturalmente” (Deleuze e Guattari, MM, 408) e ese material organizado conta con dúas caras (contido e expresión), o arranxo terá “formas de expresión ou

⁴³¹ Deleuze e Guattari, MM, 517.

⁴³² Deleuze e Guattari, MM, 518.

⁴³³ Deleuze e Guattari, MM, 519.

⁴³⁴ Cfr. Deleuze e Guattari, MM, 48 e MM, 77.

⁴³⁵ Vid. Deleuze e Guattari, MM, 76.

rexímenes de signos (sistemas semióticos), formas de contido ou rexímenes de corpos (sistemas físicos)” (Deleuze e Guattari, MM, 143).

Mediante eses sistemas, o arranxo manterá vinculados os elementos heteroxéneos, dando lugar a un conxunto difuso que adquirirá consistencia⁴³⁶. Esa amalgama consistente é unha territorialización, esa territorialización conta coas formas de expresión e as formas de contido, e son precisamente as marcas, estas marcas, as que crean o territorio: “neste sentido, o territorio e as funcións que nel se exercen, son produtos da territorialización” (Deleuze e Guattari, MM, 322). O territorio é “o primeiro arranxo, a primeira cousa que fai o arranxo” (Deleuze e Guattari, MM, 328), pero simplemente é un lugar de pasaxe, sen que sexa en absoluto evolución: só un devir expresivo⁴³⁷.

O arranxo non só comprende o territorio, tamén pode comprender as súas funcións (arranxadas). Cando é así, falamos de intra-arranxo⁴³⁸. E nestes casos, unha función pode adquirir suficiente independencia, de xeito que se atope en vías de desterritorialización e poida entrar nun novo arranxo⁴³⁹, como cando nos mecanismos de cortexo, algún aspecto deixa de ser territorial (unha loita de forza física entre os machos) e devén un aspecto social (unha comparación de poder máis ‘sutil’: estatus, potencia sexual, etc.).

Isto sucede cando un arranxo chega a estar relativamente autonomizado⁴⁴⁰, debido á independencia progresiva das súas funcións. O movemento polo que o intra-

⁴³⁶ Deleuze e Guattari, MM, 329.

⁴³⁷ Pola contra, a terra será o punto máis profundo do territorio, o que está situado ou proxectado fóra del, crisol das forzas (Deleuze e Guattari, MM, 343).

⁴³⁸ Deleuze e Guattari, MM, 329.

⁴³⁹ Ibid.

⁴⁴⁰ Deleuze e Guattari, MM, 330.

arranxo, así lle chamabamos, pasa a outro, denomínase inter-arranxo⁴⁴¹. “A razón é sinxela: o intra-arranxo, o arranxo territorial, territorializa funcións e forzas, sexualidade, agresividade, gregariedade, etc..., e ao territorializalas transfórmaas. Como consecuencia, esas funcións e esas forzas territorializadas poden adquirir unha autonomía que as fai pasar a outros arranxos, compor outros arranxos desterritorializados” (Deleuze e Guattari, MM, 331).

Mais o problema de fondo é como se manteñen unidos os elementos heteroxéneos, os compoñentes do arranxo territorial, o problema, entón, da consistencia⁴⁴². A resposta máis doada e menos rigorosa é a que recorre ao modelo arbóreo: este explica o arranxo a partir de “binaridades demasiado simples: inhibición-desencadenamento, innato-adquirido, etc.” (Deleuze e Guattari, MM, 333). Por exemplo, unha necesidade funcional desencadea un acto de apetencia, nunha especie, e búscanse os estímulos específicos. Estes estímulos xeran outras necesidades, outro ‘centro’ ata entón inhibido, que queda agora liberado e que, á vez, desencadea outro novo comportamento de apetencia. Así, indefinidamente, desencadeando “os actos de execución correspondentes” (ibid). Xógase, entón, unicamente con centros e periferias, co innato e o adquirido, así como o desencadeamento e a inhibición.

Porén, sería preciso pasar a un modelo rizomático, no que “o funcionamento xa non pasaría por eses dualismos” (Deleuze e Guattari, MM, 333). A relación non sería lineal ao entender que o ‘centro’ non poría en xogo unha localización, senón “a distribución de toda unha poboación de neuronas seleccionadas no conxunto do sistema nervioso central” (ibid): non se daría, entón, un automatismo dun centro superior, senón a coordinación entre centros e agupamentos celulares ou poboacións moleculares que

⁴⁴¹ Deleuze e Guattari, MM, 330.

⁴⁴² Deleuze e Guattari, MP, 332.

realizan eses acoplamentos⁴⁴³. A relación non é entre un centro e outro, senón entre paquetes dirixidos por moléculas, isto é, non hai unha estrutura externa, senón unha articulación interna na que as moléculas pasan dun centro a outro. Esta articulación interna pode dar lugar a interaccións positivas ou negativas (desencadeamento ou inhibición), pero nunca como relación lineal, como acción-reacción.

A consistencia realízase, logo, de heteroxéneo a heteroxéneo, porque “os heteroxéneos que se contentaban con existir ou sucederse están agora incluídos uns noutros pola ‘consolidación’ da súa coexistencia e sucesión. Pois os intervalos (...) e as articulacións, constitutivos dos motivos e contrapuntos na orde dunha calidade expresiva, engloban tamén calidades doutra orde, ou ben calidades da mesma orde, pero doutro sexo ou incluso doutra especie animal” (Deleuze e Guattari, MM, 335).

E como eses heteroxéneos son materias de expresión, a súa síntese forma unha enunciación maquínica⁴⁴⁴, sendo o maquínico “esa síntese de heteroxéneos como tal” (Deleuze e Guattari, MM, 335). Fórmase así un ‘consolidado’ que consiste en “sons específicos, sons doutras especies, tinte das follas, color do pescozo” (Deleuze e Guattari, MM, 336): un arranxo de enunciación⁴⁴⁵. Por exemplo, uns paxaros imitan o canto doutros. E isto non é unha imitación, porque este *sub-song* contén “elementos que poden entrar en organizacións rítmicas e melódicas distintas das da especie considerada, e proporcionar así no pleno-canto verdadeiras notas extrañas ou engadidas” (ibid).

Mais hai que entender estas materias de expresión dende o punto de vista dos mecanismos innatos e adquiridos que as modulan. Pero o innato e o adquirido non se

⁴⁴³ Deleuze e Guattari, MM, 333.

⁴⁴⁴ Deleuze e Guattari, MM, 336.

⁴⁴⁵ Ibid.

debe explicar dende o modelo arbóreo⁴⁴⁶. Pola contra, o innato, nun arranxo territorial, sería “inseparable dun movemento de descodificación, porque se produce á marxe do código, contrariamente ao innato do medio interior, e a adquisición tamén presenta unha figura moi particular, pois está territorializada, é dicir, regulada a partir de materias de expresión, xa non a partir de estímulos do medio exterior” (Deleuze e Guattari, MM, 337). A noción de comportamento esváese, por insuficiente e lineal, en prol do concepto de arranxo⁴⁴⁷.

Aparece a noción de *natal* como aquilo que “pasa no inter-arranxo ata o centro que se proxecta fóra, percorreo os inter-arranxos, chega ata as portas do Cosmos” (Deleuze e Guattari, MM, 337). O natal é, logo, a nova concepción do innato e o adquirido no arranxo territorial⁴⁴⁸. “O Natal está fóra” (Deleuze e Guattari, MM, 331), o centro que non se sitúa no territorio, senón fóra, “no punto de converxencia de territorios moi diferentes ou moi afastados” (ibid). Nestes movementos máis amplos hai Cosmos, din os nosos autores⁴⁴⁹. O arranxo, logo, conleva unha descodificación inseparable dunha desterritorialización⁴⁵⁰, e é que a vida arranja territorios, ademais de misturar medios.

Distinguimos, entón, entre os *sistemas de estratificación codificados*, cando hai causalidades lineais entre elementos, horizontalmente, e xerarquías de orde entre agrupamentos. Todo isto se mantén unido nunha sucesión de formas, dando lugar cada unha delas a unha substancia, e constitúe “un estrato e a pasaxe dun estrato a outro, e as combinacións estratificadas entre o molar e o molecular” (Deleuze e Guattari, MM, 340). A maiores temos os *conxuntos de consistencia*, que non son “unha sucesión

⁴⁴⁶ Deleuze e Guattari, MM, 336.

⁴⁴⁷ Deleuze e Guattari, MM, 337.

⁴⁴⁸ Ibid.

⁴⁴⁹ Deleuze e Guattari, MM, 331.

⁴⁵⁰ Deleuze e Guattari, MM, 340.

regulada de formas-substancias”, senón “consolidados de compoñentes moi heteroxéneos” (ibid), algo así como capturas de materiais e forzas doutra natureza. Se os medios “oscilan entre un estado de estrato e un movemento de desestratificación, os arranxos oscilan entre un peche territorial que tende a reestratificalos, e unha apertura desterritorializante que, pola contra, a conecta ao Cosmos” (Deleuze e Guattari, MM, 341).

Os arranxos defínense, entón, porque as materias de expresión adquiren consistencia máis alá da relación forma-substancia, e contan con innatismos descodificados, “que teñen que ver con *actos de discernimento* ou de elección e non con reaccións encadeadas; *combinacións moleculares* que proceden por unións non covalentes e non por relacións lineais; en resumo, un novo ‘aspecto’ producido pola imbricación do *semiótico* e do *material*” (Deleuze e Guattari, MM, 341).

Precisamente, o movemento de devir dos arranxos mantén unha sorte de “fío subterráneo que pasa” (Deleuze e Guattari, MM, 408) dun a outro, que sae dun arranxo, arrastrándoo e abríndoo⁴⁵¹: é denominado *filum*. Tal é o que se encarga de “introducir as discontinuidades selectivas na continuidade ideal da materia-movemento” (ibid). Mentres que se pode dicir, só dicir, que os arranxos fragmentan o *filum* (en familias), en tanto que ofrecen ou compoñen consolidacións, o *filum* atravesa todos os arranxos, “abandoa un para continuar noutro, ou fai que coexistan” (ibid)⁴⁵².

O *filum* é a materialidade en movemento, o fluxo, natural ou artificial: a materia-fluxo que “só pode ser seguida” (Deleuze e Guattari, MM, 410). Porque o proceso é a

⁴⁵¹ Deleuze e Guattari, MM, 408.

⁴⁵² No caso das familias tecnolóxicas, pode entenderse que “o *filum* maquínico en variación crea os arranxos técnicos, mentres que os arranxos inventan os *filum* variables” (Deleuze e Guattari, MM, 408). É dicir, a perspectiva muda segundo a familia tecnolóxica sexa vista dende o *filum* ou inscrita nos arranxos.

modulación, un movemento continuo e variable, e non o moldeado, que presenta a materia e a forma como dous extremos, como realidades dicotómicas, tal e como facía o modelo hilemórfico que Simondon critica⁴⁵³. Mais ben habería que entender a materia como unha “materialidade enerxética en movemento portadora de *singularidades* ou de *haecceidades*, que xa son como formas implícitas, topolóxicas máis ben que xeométricas, e que se combinan con procesos de deformación: por exemplo, as ondulacións e torsións variables das fibras de madeira, sobre as que se ritma a operación de serrar con cuñas” (Deleuze e Guattari, MM, 409).

Entón, o feito de que un arranxo fragmente, divida a materia-movemento, introduza “discontinuidades selectivas na continuidade ideal” (Deleuze e Guattari, MM, 408) da mesma, non evita que este *filum maquinaico* atravesese todas estas captacións, porque o plano de consistencia que compón tal materia-movemento, ignora estas captacións ou coagulacións⁴⁵⁴, as diferenzas de nivel ou tamaño, as distancias, contidos, expresións, formas ou substancias.

Nestas captacións ou arranxos poden debuxarse dous eixos, un horizontal, no que se diferencia o contido e a expresión, é dicir, pode ser arranxo de “corpos, accións e paixóns” (Deleuze e Guattari, MM, 92) (sistemas físicos) e, asimesmo, de “actos e de enunciados, transformacións incorporais que se atribúen aos corpos” (ibid) (sistemas semióticos). Por outra banda, o eixo vertical, segundo o que atopamos “*partes territoriais* ou reterritorializadas, que o estabilizan, e por outro, *máximos de desterritorialización* que o arrastran” (ibid).

Porque se ben os arranxos se fan nos estratos, “actúan en zonas de descodificación dos medios” (Deleuze e Guattari, MM, 513), extraendo deles un

⁴⁵³ Deleuze e Guattari, MM, 410.

⁴⁵⁴ Deleuze e Guattari, MM, 74.

territorio, que se entende como fragmentos desterritorializados de todo tipo, pero “que a partir dese momento adquiren un valor de *propiedades*” (ibid). Como seguen pertencendo, en certa medida, aos estratos, manteñen deles os polos de contido e expresión, pero nestes, a expresión “devén un sistema semiótico, un réxime de signos, e o contido, un sistema pragmático, accións e paixóns” (Deleuze e Guattari, MM, 514). Temos, logo, arranxo maquínico e arranxo de enunciación. Se tiñan a territorialidade como primeiro aspecto, as liñas de desterritorialización son o segundo, arrastrándoo: cara outros arranxos ou cara “máquinas abstractas e cósmicas” (ibid).

7.5 Máquinas abstractas

Se se dixo que as partículas subatómicas poden acadar aceleracións ou velocidades polas que franquean a barreira que as leva, no caso contrario, a recaer nos estratos, as máquinas abstractas son aquilo que emiten e combinan as partículas⁴⁵⁵. Ao facelo, poden permanecer “prisioneiras das estratificacións” (Deleuze e Guattari, MM, 62), sendo englobadas polo estrato, ou poden atravesar as estratificacións, desenvolvéndose “única e por si mesma no plano de consistencia constituíndo o seu diagrama” (ibid). No primeiro caso, fálase de ecumeno; no segundo, de planomeno.

Se no arranxo se distinguía o sistema semiótico do físico, na máquina abstracta non sucede así: “unha verdadeira máquina abstracta non ten ningunha posibilidade de distinguir por si mesma un plano de expresión e un plano de contido, pois traza un só e mesmo plano de consistencia que formalizará os contidos e as expresións segundo os estratos ou as reterritorializacións” (Deleuze e Guattari, MM, 143). Mais se a máquina abstracta está desterritorializada, non ten forma nin substancia, e é ben certo que non distingue contido e expresión, pero fóra dela distribúe tal distinción nos estratos. A

⁴⁵⁵ Deleuze e Guattari, MM, 62.

máquina abstracta non é nin física nin semiótica, logo, é simplemente “diagramática”, isto é, “actúa por materia, e non por substancia; por función, e non por forma” (Deleuze e Guattari, MM, 144).

A materia non está fisicamente formada, por iso non é unha substancia; tampouco as funcións están semioticamente formadas: só teñen riscos de contido e expresión, e aseguran as súas conexións⁴⁵⁶, nas que non se distingue partícula de signo aínda. O diagrama é, entón, “un contido-materia que xa só presenta graos de intensidade, de resistencia, de condutibilidade, de quentamento, de estiramento, de velocidade ou de retraso; unha expresión-función que xa só presenta ‘tensores’, como nunha escritura matemática, ou musical” (Deleuze e Guattari, MM, 144). Hai diagrama sempre que unha máquina abstracta funciona directamente sobre unha materia⁴⁵⁷.

Podería semellar que as máquinas abstractas, operando dende o plano de consistencia cos seus diagramas sobre a materia que se conformará como substancia, cos seus estratos e arranxos concretos, xeran un dualismo⁴⁵⁸ con respecto ás materias que xa forman parte do plano de organización, co plano organizado, estratificado. Mais, hai que insistir en que as máquinas abstractas “están presentes, englobadas ou ‘encastradas’ nos estratos en xeneral, ou incluso instaladas nos estratos particulares nos que organizan á vez unha forma de expresión e unha forma de contido” (Deleuze e Guattari, MM, 146).

O movemento é dobre: por unha banda, o feito de que as máquinas abstractas actúen sobre os estratos permite que algo, algunhas partículas, sempre escapen deles;

⁴⁵⁶ Deleuze e Guattari, MM, 144.

⁴⁵⁷ Deleuze e Guattari, MM, 145.

⁴⁵⁸ Deleuze e Guattari, MM, 146.

por outra, as máquinas son efectivamente estratificadas⁴⁵⁹. Ademais, os estratos nunca se organizarían se non fose polas materias e funcións dos diagramas, que despois, tales estratos, “formalizan dende o dobre punto de vista da expresión e do contido” (Deleuze e Guattari, MM, 147). E as máquinas abstractas non estarían presentes en tales estratos se non tivesen a capacidade de extraer “os signos-partículas desestratificados” (ibid).

Neste sentido, as máquinas abstractas definen os máximos de desterritorialización e de descodificación: abren os arranxos “a outra cousa, a arranxos de outro tipo, ao molecular, ao cósmico, e constitúen devires” (Deleuze e Guattari, MM, 519). Ao permitir esa apertura do estratificado ao plano de consistencia, ao provir elas deste, enténdese que unha máquina abstracta pode ser entendida como unha “meseta de variación que pon en continuidade variables de contido e de expresión” (Deleuze e Guattari, MM, 520) no plano de consistencia ou CsO. Nesa variación continua o contido e a expresión son aínda indiscernibles, signos-partículas, e non por iso tal materia non formada é homoxénea ou morta, do mesmo xeito que o diagrama, función non formal, non é “unha metalinguaxe inexpressiva e sen sintaxe, senón unha expresividade-movemento que sempre implica unha lingua estranxeira en cada lingua, categorías non lingüísticas na linguaxe” (Deleuze e Guattari, MM, 521).

Ora ben, segundo o explicado, cómpre distinguir entre a) as *máquinas abstractas de consistencia*, que abren os estratos ao plano de consistencia, á materia-movemento; b) as *máquinas abstractas de estratificación*, que “envolven o plano de consistencia noutro plano” (Deleuze e Guattari, MM, 522), e c) as *máquinas abstractas sobrecodificantes ou axiomáticas*, que realizan “as totalizacións, as homoxenizacións, as conxuncións de peche” (ibid). Porque, así como hai máquinas abstractas que abren os arranxos, hai máquinas que os pechan: “unha máquina de consignas sobrecodifica a

⁴⁵⁹ Deleuze e Guattari, MM, 146.

linguaxe, unha máquina de rostridade sobrecodifica o corpo ou incluso a cabeza, unha máquina de escravitude sobrecodifica ou axiomatiza a terra” (ibid). Unhas e outras actúan entre elas.

O funcionamento das máquinas abstractas permite distinguir entre o mecánico e o maquínico⁴⁶⁰. O maquínico remite á función-diagrama que opera sobre a materia, dando lugar ao estrato, que se articulará en contido e expresión, mentres que o mecánico nos leva a unha cadea de causalidade, de acción-reacción. Mais, en tanto que temos máquinas abstractas de consistencia e de estratificación, atopamos un proceso sempre flutuante: de estabilizacións a desarticulacións para unha nova organización. Atopamos, logo, un movemento creador no que un dos extremos é a consistencia, material molecular cuxa vida non orgánica é a captación de forzas, e o outro a estratificación, unha consolidación da consistencia, o seu nome terrestre⁴⁶¹.

7.6 O ritornelo

Este movemento ou devir ten un ritmo, é desencadeado por el⁴⁶², e non debe confundirse coa medida. O ritmo relaciónase co concepto de ritornelo, que “é territorial, é un arranxo territorial” (Deleuze e Guattari, MM, 319). Isto é, do caos pásase a un arranxo territorial (infra-arranxos), deste, ao arranxo (intra-arranxo), para saír, despois, cara outros arranxos ou outros lugares (inter-arranxo): pasaxe ou fuga⁴⁶³. “As tres cousas van unidas. Forzas do caos, forzas terrestres, forzas cósmicas: as tres se enfrontan e coinciden no ritornelo” (ibid).

⁴⁶⁰ Deleuze e Guattari, MM, 338.

⁴⁶¹ Deleuze e Guattari, MM, 334.

⁴⁶² Vid. Navarro Casabona 2001: 196.

⁴⁶³ Deleuze e Guattari, MM, 319.

Do caos inicial nacen os Medios e os Ritmos⁴⁶⁴, mentres que a medida pertence a un medio, é unha codificación ritmada, o ritmo pertence a á máquina abstracta, está entre os medios, pertence ao heteroxéneo. O medio é “un bloque de espazo-tempo constituído pola repetición periódica” (Deleuze e Guattari, MM, 319) dun compoñente. O medio pode ser exterior, remitíndose aos materiais; interior, remitíndose os compoñentes e substancias compostas; intermedio, ás membranas e límites; e anexionado, ás fontes de enerxía. Cada medio “está codificado, e un código se define pola repetición periódica, mais cada código está en perpetuo estado de transcodificación ou transdución” (Deleuze e Guattari, MM, 320). Estes estados fan que un medio sirva de base a outro, para establecerse nel ou disiparse. Comunícanse entre eles, pero están abertos ao caos, “que os ameaza de esgotamento ou intrusión” (ibid). Entón, a resposta dos medios aos caos “é o ritmo”. Entón, entre o caos e o ritmo están os medios, o “entre-dous, entre dous-medios, ritmo-caos ou caosmos” (ibid).

A pasaxe dun medio a outro é o ritmo: “cambiar de medio, tal e como acontece na vida, iso é o ritmo” (Deleuze e Guattari, MM, 320): esa transcodificación, esa coordinación de espazo-tempos heteroxéneos adquire un ritmo. E este non é medida, non é regular. O que non implica que sexa ‘irregular’⁴⁶⁵. Mentres que a medida é dogmática, porque se realiza nun medio, que é o ritmado, o ritmo é o Desigual, porque se dá entre bloques de espazo-tempos heteroxéneos, na pasaxe dun medio a outro.

O medio existe pola repetición periódica, pero esta é a que produce unha diferenza “pola que ese medio pasa a outro medio” (Deleuze e Guattari, MM, 320). É

⁴⁶⁴ Deleuze e Guattari, MM, 319.

⁴⁶⁵ Deleuze e Guattari, MM, 320.

dicir, “é a diferenza a que é rítmica, e non a repetición, que, porén, a produce” (ibid). A repetición produtiva, logo, non ten nada que ver coa medida reprodutiva⁴⁶⁶.

Logo, é entre os medios onde o caos devén ritmo, polo que o ritmo é o que axuda, dalgún xeito, a estabilizar o caos, sen que por iso sexa unha cadencia regular, senón unha remisión a “unha unidade métrica que pode permanecer invariante ou non” (Quintanar 2007: 630). O que temos é un ritornelo que articula os elementos heteroxéneos dunha materia informe, libre, que lle concede aos medios un ritmo, unha forma de expresión que os fai avanzar, conquistar, producir territorios. O ritornelo é, segundo Navarro Casabona⁴⁶⁷, a propia máquina abstracta que co ritmo da diferenza xera estratos e os desfai, opera no plano de consistencia e de organización⁴⁶⁸. Deste xeito, o ritornelo criba, suaviza o caos, territorializando, pero o caos segue a latexar baixo o territorio, porque “a forza cósmica estaba no material” (Deleuze e Guattari, MM, 352).

Por exemplo, cando un neno canta na escuridade, polo medo, a canción “é como o esbozo dun centro estable e tranquilo, estabilizante e tranquilizante, no seo do caos” (Deleuze e Guattari, MM, 318). Esa acción fai que se salte do caos “a un principio de orde no caos”. Nun segundo lugar, podemos imaxinar a un individuo na súa casa: soubo “organizar un espazo limitado” (ibid), pero os sinais e as marcas, que xa estaban presentes no primeiro exemplo, non son agora para trazar un centro que establece, senón para organizar o espazo. Nesta tarefa, hai “toda unha actividade de selección, de eliminación, de extracción para que as forzas íntimas terrestres, as forzas internas da terra, non sexan engulidas, poidan resistir, ou incluso poidan extraer algo do caos a través do filtro ou a criba do espazo trazado” (ibid). Dáse unha organización relativa

⁴⁶⁶ Deleuze e Guattari, MM, 320.

⁴⁶⁷ Navarro Casabona 2001: 193.

⁴⁶⁸ Mengue 1994: 82.

dese caos. Pero nun terceiro momento ou exemplo, temos a alguén que abre o círculo, pero non “por onde empuxan as antigas forzas do caos, senón por outra zona, creada polo propio círculo. Como se el mesmo tendera a abrirse un futuro, en función das forzas activas que alberga” (ibid). Agora, non se escapa das forzas do caos, nin se deixa engulir polas forzas da terra, senón que se abre ás forzas cósmicas. O relatado “non son tres momentos sucesivos nunha evolución. Son tres aspectos dunha soa e mesma cousa, o ritornelo” (ibid).

Entón, búscase un centro contra as forzas do caos, ou organízase, e “o buraco negro deviu unha casa” (Deleuze e Guattari, MM, 319), ou introdúcese “unha saída fóra do buraco negro” (ibid). Este terceiro aspecto é algo así como saltar por riba dun mesmo, mediante forzas centrífugas “que se despregan ata a esfera do cosmos” (ibid). Polo tanto, o ritornelo fixa un centro de estabilidade no caos, que establece uns medios e uns ritmos a partir dos cales organiza un territorio. Mais tamén atopamos unha función do ritornelo que abre os territorios ao cosmos, que desterritorializa⁴⁶⁹. Porque cando un compoñente territorializado se pon a producir dáse o ritornelo: “quizais habería que chamar ritornelo a todo o que está nesta situación” (Deleuze e Guattari, MM, 331).

Entón, hai que entender que “o territorio é un acto, que afecta aos medios e os ritmos, que os ‘territorializa’. O territorio é produto dunha territorialización dos medios e dos ritmos” (Deleuze e Guattari, MM, 321), pero o territorio, que remite a un centro intenso “no máis profundo de si mesmo” (Deleuze e Guattari, MM, 331), non ten por que ter ese centro en si, senón que “pode estar situado fóra do territorio, no punto de converxencia de territorios moi diferentes ou moi afastados” (ibid). Como exemplos téñense “as peregrinaxes ás fontes, como os dos salmóns”, ou “as migracións solares ou magnéticas” (ibid), etc.

⁴⁶⁹ Vid. Quintanar 2007: 630.

É unha sorte de ‘firma’, de marca cualitativa a que marca o territorio. Son as calidades as que o definen. A outro nivel, como exemplo de territorio, os nosos autores expoñen o da cor nos paxaros ou nos peixes: “a cor é un estado de membrana, que remite a estados internos hormonais; pero a cor segue sendo funcional e transitoria, mentres está unida a un tipo de acción (sexualidade, agresividade, fuxida). Pola contra, devén expresiva cando adquire unha constancia temporal e un alcance espacial que a convirte nunha marca territorial, ou máis ben territorializante: unha firma” (Deleuze e Guattari, MM, 321). Cando a función devén expresiva, marca o territorio.

Explícase isto para poder clasificar os ritornelos: teríamos “os ritornelos territoriais, que buscan, marcan, arranxan un territorio; os ritornelos de funcións territorializados, que adquiren unha función especial no arranxo” (Deleuze e Guattari, MM, 332), os do mesmo tipo, que apuntan a outros arranxos, “por desterritorialización-reterritorialización”, e os que “reúnen as forzas, ben no seo do territorio, ben para ir ao exterior” (ibid), ritornelos que adoitan iniciar un movemento de desterritorialización absoluta. É, precisamente, abrir o arranxo á forza cósmica, forza cósmica que estaba no material, é abrílo ao “grande ritornelo” (Deleuze e Guattari, MM, 353), entendendo, precisamente, o Cosmos coma “un inmenso ritornelo desterritorializado” (Deleuze e Guattari, MM, 332).

7.7 A segmentación

Ora ben, os estratos que nos compoñen teñen outra característica: a segmentación. “habitar, circular, traballar, xogar: o vivido está segmentarizado espacial e socialmente” (Deleuze e Guattari, MM, 214). Iso si, a segmentación pode ser de

distintos tipos: binarias, circulares e lineais, sen que isto signifique que resulten excluíntes. Antes ben, uns están incluídos noutros⁴⁷⁰.

Unha segmentación binaria é a do xénero (home-muller), outra, a da idade (nen@s-adult@s). A segmentación circular traza círculos concéntricos: o meu eu, a miña familia, os meus amigos, o meu traballo, a miña cidade, a miña sociedade, etc. E unha segmentación lineal pode estar constituída polos distintos procesos de codificación por parte do poder aos que se sometían os individuos nas sociedades disciplinarias: familia, escola, exército, oficio. Cada segmento alude a un momento do proceso. Mais pode remitirse a distintos individuos ou grupos ou pode ser o mesmo individuo o que transite dun segmento a outro⁴⁷¹. Obsérvase, logo, que as distintas formas de segmentación se solapan, distinguíndose segundo o punto de vista no que nos situemos, simplemente.

Porén, a segmentación como concepto provén da etnoloxía e empregouse para “explicar as chamadas sociedades primitivas, sen aparato de Estado central fixo, sen poder global nin institucións políticas especializadas” (Deleuze e Guattari, MM, 214). Tal segmentación primitiva é relativamente flexible, xa que o código que posúen é aínda polívoco, isto é: as situacións, as relacións son variables; a territorialidade non é aínda excesivamente fixa, senón que mantén unha territorialidade itinerante “baseada en divisións locais enmarañadas” (ibid). Non por isto, a segmentación primitiva ten menos peso que a moderna.

Mais os sociólogos opuxeron a segmentación á centralidade, aspecto que Deleuze e Guattari rexeitan: “entre central e segmentario non hai oposición” (MM, 215). As sociedades modernas, aínda que contan cun aparato Estatal que centraliza ao

⁴⁷⁰ Deleuze e Guattari, MM, 214.

⁴⁷¹ Ibid.

supor “un todo global, unificado e unificante”, non deixan de ser segmentarias, xa que implican “un conxunto de subsistemas xustapostos, imbricados, ordeados, de xeito que a análise das decisións pon de manifesto todo tipo de compartimentacións e de procesos parciais” (ibid), así, a tecnocracia, din os nosos autores, opera coa división do traballo segmentario, ou a burocracia existe pola compartimentación de despachos.

Polo tanto, as sociedades modernas non suprimiron a segmentación, senón que, antes ben, a endureceron. Habería que distinguir, entón, entre a segmentación flexible das sociedades primitivas, e a dura, das modernas. No caso da segmentación binaria, nas sociedades primitivas non funcionaba a partir do dualismo: “Lévi-Strauss mostra como a organización dualista nunca ten valor por si mesma nunha sociedade dese tipo” (Deleuze e Guattari, MM, 215), xa que como punto de partida estarían os fenómenos de tripartición. Fenómenos que na sociedade moderna son unha derivación dos dualismos, “das relacións biunívocas” que funcionan “sucesivamente por opcións binarizadas” (ibid).

Asimesmo, nos grupos primitivos, a segmentación circular non implica círculos concéntricos: “non resoan todos xuntos, non se precipitan sobre un mesmo punto, non converxen nun mesmo buraco negro central” (Deleuze e Guattari, MM, 215). Pola contra, nas sociedades modernas os círculos “deveñen concéntricos, definitivamente arborificados. A segmentación devén dura, na medida en que todos os centros resoan, todos os buracos negros caen nun punto de acumulación” (Deleuze e Guattari, MM, 216). O Estado, logo, non suprimiu a segmentación circular, senón que organizou os círculos de forma concéntrica, organizando a resonancia, cousa que non sucedía nas sociedades primitivas⁴⁷². En canto á segmentación lineal, cada segmento se

⁴⁷² Deleuze e Guattari, MM, 216.

homoxeniza, en relación a si mesmo e aos outros: “non só cada un ten a súa unidade de medida, senón que hai equivalencia e traducibilidade das unidades entre si” (ibid).

Entón, sen que se poida caer nun dualismo entre segmentación flexible ou primitiva e segmentación dura ou moderna⁴⁷³, si se poden establecer diferenzas entres as dúas: a segmentación binaria máis dura depende das máquinas de binarización, mentres que as binaridades primitivas resultan de “multiplicidades de n dimensións” (Deleuze e Guattari, MM, 217). A segmentación circular devén concéntrica nas sociedades modernas, con Estado: o centro, que non deixa de desprazarse, “permanece invariante no seu desprazamento” (ibid), remitindo á máquina de resoancia que é tal Estado. Por último, a segmentación lineal “pasa por unha máquina de sobrecodificación” nas sociedades modernas, mentres que as primitivas funcionaban “esencialmente por códigos e territorialidades” (ibid) que impiden a resoancia, como o sistema de liñaxes, por exemplo. Non significa isto que a sobrecodificación sexa un reforzamento da codificación primitiva, senón que se trata “dun procedemento específico” (Deleuze e Guattari, MM, 226), do mesmo xeito que a reterritorialización “non é un territorio máis, senón que se fai noutro espazo distinto que no espazo dos territorios, precisamente no espazo xeométrico sobrecodificado” (ibid).

En calquera caso, poderíase falar dunha segmentación arborificada dunha segmentación rizomática, que indicarian “dous estados dun mesmo proceso” (Deleuze e Guattari, MM, 217), pero tamén “dous procesos diferentes” (ibid) que non se escinden, de facto, xa que “toda sociedade, pero tamén todo individuo, están, pois, atravesados polas dúas segmentacións á vez: unha molar e outra *molecular*” (Deleuze e Guattari, MM, 218). Ora ben, “si se distinguen é porque non teñen os mesmos termos, nin as mesmas relacións, nin a mesma natureza, nin o mesmo tipo de multiplicidade. E se son

⁴⁷³ Deleuze e Guattari, MM, 217.

inseparables é porque coexisten, pasan dunha a outra, segundo figuras diferentes” (ibid). Polo tanto, dáse, á vez, a macropolítica e a micropolítica, sendo todo iso política⁴⁷⁴: pero, mentres que a macropolítica “actúa por macrodecisións e opcións binarias, intereses binarios” (Deleuze e Guattari, MM, 225), a micropolítica sería onde estaría inmersa de facto a macrodecisión política: “nun mundo de microdeterminacións, de atraccións e de desexos” (ibid).

Iso si, o erro sería crer que a segmentación flexible ou molecular é “mellor” (Deleuze e Guattari, MM, 219) que a dura ou molar. Por exemplo, o fascismo é unha segmentación molecular e é “aínda máis perigoso polos seus microfascismos, e as segmentacións finas tan nocivas como os segmentos máis endurecidos” (ibid). Tampouco se pode crer que o molecular pertence á imaxinación ou ao ámbito do individual ou interindividual⁴⁷⁵. Pertence ao Real-social tanto como a segmentación molar⁴⁷⁶. En terceiro lugar, non se pode considerar unha diferenza de tamaño entre a segmentación molecular e a segmentación molar, xa que, se ben “o molecular actúa no detalle e pasa por pequenos grupos, non por iso deixa de ser coextensivo a todo o campo social, tanto como a organización molar” (Deleuze e Guattari, MM, 220). En último lugar, hai que insistir en que a diferenza cualitativa entre os dous tipos de segmentación “non impide que se impulsen ou coincidan, de forma que sempre hai entre elas unha relación proporcional, xa sexa directa ou inversamente proporcional” (ibid).

O que compriría sería empregar os termos ‘liña’ e ‘segmento’ para a organización molar e ‘fluxo de cuantos’ para a composición molecular⁴⁷⁷: entre a liña e o fluxo danse “adaptacións e conversións relativas” (Deleuze e Guattari, MM, 221):

⁴⁷⁴ Deleuze e Guattari, MM, 218.

⁴⁷⁵ Deleuze e Guattari, MM, 219.

⁴⁷⁶ Deleuze e Guattari, MM, 220.

⁴⁷⁷ Vid. Deleuze e Guattari, MM, 221.

“consideremos unha liña monetaria con segmentos. Estes segmentos poden ser determinados dende diferentes puntos de vista: por exemplo, dende o punto de vista do presuposto empresarial: salarios reais, ganancias netas, salarios de dirección, interese dos capitais, reservas, investimentos..., etc. Pois esta liña de moeda-pago remite a un aspecto totalmente distinto, é dicir, a un fluxo de moeda-financiamento que xa non implica segmentos, senón polos, singularidades e cuantos (os polos do fluxo son a creación e a destrución de moeda, as singularidades son as disponibilidades nominais, os cuantos son inflación, deflación, etc)” (ibid). Coa linalización ou segmentación esgótase un fluxo, pero nace outro.

A propagación dun fluxo é a *imitación*, “a *oposición* é a binarización, o establecemento da binaridade dos fluxos; a *invención* é unha conxugación ou unha conexión de diversos fluxos” (Deleuze e Guattari, MM, 223). Mais, tal *conxugación* implica que eses fluxos sofren un bloqueo, unha interrupción relativa, pola que a fuga realiza unha reterritorialización xeneral⁴⁷⁸. Mentres que o termo *conexión* permite que estes fluxos desterritorializados e descodificados “se relancen reciprocamente”, precipitando “a súa fuga común, e suman ou activan os seus cuantos” (Deleuze e Guattari, MM, 224).

Observamos, logo, que a segmentariedade non sempre é dura, molar. Pola contra, a segmentarización é tamén flexible ou molecular, pero esta, tamén trazada por unha máquina abstracta (diferente da que traza segmentarizacións duras)⁴⁷⁹, debuxa liñas que pertencen a un espazo liso, que non debuxan contornos, senón que atravesan

⁴⁷⁸ Vid. Deleuze e Guattari, MM, 224.

⁴⁷⁹ Deleuze e Guattari, MM, 217.

os puntos, que contan só coas dimensións que percorren e cuxas multiplicidades non remiten a unha entidade superior unificadora⁴⁸⁰.

7.8 Espazos lisos e espazos estriados

Un espazo liso caracterízase por ser un espazo aberto “no que se distribúen as cousas-fluxo, en lugar de distribuír un espazo pechado para cousas lineais e sólidas” (Deleuze e Guattari, MM, 368), o que sería un espazo estriado. O espazo liso non sería en ningún caso homoxéneo, porque “distribúe unha variación continua” (Deleuze e Guattari, MM, 485), coma no *patchwork*, que non é homoxéneo, senón “un espazo amorfo, informal” (ibid). E sen centro: “heteroxéneo, en variación continua, é un espazo liso” (Deleuze e Guattari, MM, 493). Aínda que nos dous casos existen traxectos e paradas, no liso, a parada está sometida ao traxecto: o traxecto é o que determina a parada, e non á inversa: “o intervalo apodérase de todo” (Deleuze e Guattari, MM, 487). De feito, o espazo liso caracterízase polos cambios de dirección, que “poden ser debidos á propia natureza do traxecto (...), pero con maior motivo poden ser debidos á variabilidade da meta ou do punto a acadar” (ibid).

O espazo liso é, logo, direccional, máis que dimensional: “mentres que no estriado as formas organizan unha materia, no liso os materiais sinalan forzas” (Deleuze e Guattari, MM, 487). Trátase, entón, dun espazo intensivo no que se reparten distancias e non medidas: “*spatium* intenso en lugar de *extensio*. Corpo sen Órganos en lugar de organismo e organización” (ibid). Por exemplo, o traballo estría o espazo-tempo, realiza “unha suxeición ao aire libre, unha anulación dos espazos lisos, que ten a súa orixe e o seu medio na empresa esencial do Estado” (Deleuze e Guattari, MM, 498). Mais, onde non existe aparato estatal nin, logo, o traballo segundo se conceptualiza en Occidente,

⁴⁸⁰ Vid. Quintanar 2007: 658.

habería “unha variación continua de acción libre, que pasa da palabra á acción, de tal acción a outra, da acción ao canto, do canto á palabra, da palabra á outra, cun extraño cromatismo, con momentos álxidos de esforzo” (ibid), si. Mais as sociedades primitivas réxense pola lei do *nomos*, a da variación continua, e non entenden o esforzo baixo o concepto de traballo como estriaxe do espazo-tempo para unha maior produción e xeración de reservas.

Porén, insístese na imposibilidade de establecer dualismos máis que a nivel puramente formal: nin ontolóxico nin ético, xa que “o espazo liso e a forma de exterioridade non teñen unha vocación revolucionaria irresistible, senón que, pola contra, cambian singularmente de sentido segundo as interaccións ás que se ven sometidos e as condicións concretas do seu exercicio ou do seu establecemento” (Deleuze e Guattari, MM, 391).

Isto é, se o espazo estriado é unha superficie que “se delimita e se ‘reparte’ segundo intervalos determinados, segundo cortes asignados” (Deleuze e Guattari, MM, 489), mentres que o espazo liso “distribúese nun espazo aberto, segundo as frecuencias e a lonxitude dos traxectos” (ibid). O primeiro é *logos*, o segundo, *nomos*. O primeiro sería o do cultivador-sedentario, e o segundo o do gandeiro-nómade. Ora ben, non se poden opor porque “cando os antigos gregos falan do espazo aberto do *nomos*, non delimitado, non fraccionado, campo preurbano, ladeira da montaña, meseta, estepa, non o opoñen á agricultura, que, pola contra, pode formar parte del, opóñeno á *polis*, á urbe” (ibid). Isto é un matiz, importante, aínda que sen demasiados efectos, din os nosos autores, só que a oposición agricultor-nómade, pasa pola cidade, como “forza de estriaxe” (ibid), e as dúas realidades anteriores poden solaparse.

Polo tanto, a oposición dicotómica non é simple, de facto. É máis, un espazo liso pode ser ocupado por forzas de estriaxe, por forzas de organización. E, mesmo, despois de estriar o espazo liso, pode volver a xerarse, a partir do estriado⁴⁸¹. Ora ben, se o espazo liso conta cunha potencia de desterritorialización evidentemente superior ao estriado⁴⁸², esta desterritorialización non ten por que ser empregada positivamente, digamos, dun modo subversivo.

Así, Paul Virilio apunta un exemplo no que “a multiplicación dos movementos relativos, a intensificación das velocidades relativas no espazo estriado, acaba por reconstituír un espazo liso ou un movemento absoluto” (Deleuze e Guattari, MM, 390). Cando as potencias occidentais estriaron o mar, convertiron este espazo liso “no lugar do *fleet in being*, no que xa non se vai dun punto ao outro, senón que se ocupa todo o espazo a partir dun punto calquera: en lugar de estriar o espazo, ocupouse cun vector de desterritorialización en constante movemento. E do mar, esta estratexia moderna, pasará ao aire como novo espazo liso, pero tamén á Terra considerada como un deserto ou como un mar. Transformador e capturador, o Estado non só relativiza o movemento, senón que volve a producir un movemento absoluto” (Deleuze e Guattari, MM, 390-391).

É dicir, “no mar foi onde primeiro se dominou o espazo liso, e onde se atopou un modelo de organización, de imposición do estriado (...). Ao final da súa estriaxe, o mar volve producir unha especie de espazo liso, ocupado primeiro polo *fleet in being*, despois polo movemento constante do submarino estratéxico, que desborda todo cuadrículado, que inventa un neonomadismo ao servizo dunha máquina de guerra aínda

⁴⁸¹ Vid. Deleuze e Guattari, MM, 489.

⁴⁸² Deleuze e Guattari, MM, 488.

máis inquietante que os Estados que a reconstitúen no límite das súas estriaxes” (Deleuze e Guattari, MM, 488).

Mais estas combinacións de feito “non impiden a distinción de dereito” (Deleuze e Guattari, MM, 484), que, en calquera caso, non poden impor delimitacións ou obstruír o movemento que se dá dun a outro en función dos espazos, das relacións, das forzas aplicadas. Porque ambos os dous están ligados, en tanto que “un espazo estriado volve producir liso, con valores, efectos e signos eventualmente moi diferentes” (Deleuze e Guattari, MM, 494). Iso si, no liso é “onde se produce todo devir” (ibid). Aínda que non se debe deixar de insistir en que “para salvarnos basta cun espazo liso”, estes “non son liberadores de por si”, pero neles “a loita cambia, desprázase, e a vida reconstrúe os seus desafíos, afronta novos obstáculos, inventa novos aspectos, modifica os adversarios” (Deleuze e Guattari, MM, 506).

7.9 Rizoma e árbore. Mapa e calco

Precisamente os espazos lisos poden ligarse conceptualmente á noción de rizoma. Se os espazos estriados trazan liñas molares e moleculares que forman un sistema arborescente, é dicir, “binario, circular, segmentario” (Deleuze e Guattari, MM, 515), porque “a liña está subordinada ao punto; a diagonal, á horizontal e á vertical; a liña fai contorno”, nos espazos lisos a liña “xa non fai contorno, e pasa *entre* as cousas, *entre* os puntos” (ibid). É dicir, a liña é molecular e rizomática.

As multiplicidades que percorren este espazo liso son nómadas, deveñen, non en función de relacións ordenadas, non sometidas ao Un. Adquiren consistencia en si mesmas⁴⁸³. Mais esta distinción formal non implica unha oposición simple entre multiplicidades arbóreas e rizomáticas xa que, debido á natureza inmanente de todo, só

⁴⁸³ Deleuze e Guattari, MM, 515.

se pode falar de “arborificación das multiplicidades” (Deleuze e Guattari, MM, 515). O movemento de alisado e de estriaxe, vimos no subapartado anterior, é continuo, de xeito que “non só as liñas de segmentos, que nos cortan e nos impoñen as estrías dun espazo homoxéneo” (Deleuze e Guattari, MM, 516) estrían o espazo ou arborifican o real, senón “tamén as liñas moleculares que arrastran xa os seus buracos negros” (ibid). Igualmente, as liñas de fuga “corren o risco de abandonar as súas potencialidades creadoras para transformarse en liña de morte”, “liñas de destrución pura e simple” (ibid), coma no caso do fascismo.

No rizoma hai, polo tanto, coma nos espazos lisos, “o mellor e o peor” (Deleuze e Guattari, MM, 13). Mais, a modo de riscos xerais, as características do rizoma serían a *conexión* e a *heteroxeneidade*: “calquera punto do rizoma pode ser conectado con calquera outro, e debe selo. Isto non sucede na árbore nin na raíz, que sempre fixan un punto, unha orde” (ibid). Ademais, dáse o principio de *multiplicidade* cando esta é considerada en si mesma, e non subordinada ao Un. Como a multiplicidade “non ten nin suxeito nin obxecto, senón unicamente determinacións, tamaños, dimensións que non poden aumentar sen que esta cambie de natureza” (Deleuze e Guattari, MM, 14), as multiplicidades serán sempre rizomáticas, aínda que poidan ser consideradas e comportarse como ou devir arbóreas: mais estas non deben ser entendidas como multiplicidades, realmente⁴⁸⁴.

Estas multiplicidades conéctanse no plano de consistencia, e as súas dimensións crecen segundo, precisamente, o número de conexións que realizan nel⁴⁸⁵. Por iso as multiplicidades “se definen polo afora: pola liña abstracta, liña de fuga ou de desterritorialización segundo a que cambian de natureza ao conectarse con outras”

⁴⁸⁴ Deleuze e Guattari, MM, 14.

⁴⁸⁵ Narang Sawhney 1997: 134.

(Deleuze e Guattari, MM, 14). O afora sería o plano de consistencia. Porque no plano de consistencia o espazo non está estriado aínda, no rizoma “non hai puntos ou posicións, como acontece nunha estrutura, unha árbore, unha raíz. No rizoma só hai liñas” (ibid).

Derivado disto temos o principio de *ruptura asignificante*: un rizoma “pode ser roto, interrompido en calquera parte, pero sempre recomeza segundo esta ou aquela das súas liñas, e segundo outras” (Deleuze e Guattari, MM, 15). En cada ruptura aparece unha liña de fuga que pode ser trazada, dáse precisamente por ela, “pero sempre existe o risco de que reaparezan nela organizacións que reestratifican o conxunto, formacións que devolven o poder a un significante, atribucións que reconstitúen un suxeito: todo o que se queira, dende rexurdimentos edípicos ata concrecións fascistas” (ibid). Así, “os grupos e os individuos conteñen microfascismos que sempre están dispostos a cristalizar” (ibid).

Porque o rizoma non pertence a un modelo estrutural, obsérvase nel o principio de *cartografía* e de *calcomanía*⁴⁸⁶. Ao non responder a un modelo xenético ou estrutural, onde a partir dun punto, eixo ou unidade central se organizan os estadios ou os constituíntes de tal estrutura, modelo da árbore que “articula e xerarquiza calcos”, o rizoma fai mapa (Deleuze e Guattari, MM, 17).

A diferenza entre o mapa e o calco é que o mapa “está totalmente orientado cara unha experimentación do real” (Deleuze e Guattari, MM, 18). O mapa non reconstrúe, o mapa constrúe: “contribúe á conexión dos campos, ao desbloqueo dos Corpos sen Órganos, a súa máxima apertura nun plano de consistencia. Forma parte do rizoma. O mapa é aberto e pode recibir constantemente modificacións. Pola contra, o calco “só reproduce os puntos mortos, os bloqueos, os embrións do pivote ou os puntos de

⁴⁸⁶ Deleuze e Guattari, MM, 17.

estruturación do rizoma” (Deleuze e Guattari, MM, 19). O calco reproducése a si mesmo.

Por isto cómpre “volver conectar os calcos co mapa, relacionar as raíces ou aos árbores cun rizoma” (Deleuze e Guattari, MM, 19). Ou, dito noutras palabras: cómpre “resituar os puntos mortos sobre o mapa, e abrílos así a posibles liñas de fuga” (ibid). Vemos, logo, unha vez máis, que os dualismos son só formais, aínda que son “polos que necesariamente pasamos” (Deleuze e Guattari, MM, 25). Porén, hai que entender que incluso sen cambiar o estado dunha cousa, esta pode ser abordada dende o punto de vista da árbore ou do rizoma. Por exemplo, a psicanálise “somete ao inconsciente a estruturas arborescentes, a grafos xerárquicos, a memorias recapituladoras, a órganos centrais, falo, árbore-falo” (Deleuze e Guattari, MM, 22). Porén, “tratando o inconsciente como un sistema acentrado, é dicir, como unha rede maquínica de autómatas finitos (rizoma), a esquizoanálise⁴⁸⁷ é capaz de chegar a un estado completamente distinto do inconsciente” (ibid).

Os sistemas acentrados son os rizomáticos, con múltiples entradas e saídas⁴⁸⁸, con todas as características anteriormente nomeadas. Opóñemolos aos sistemas arborescentes, centrados ou policentrados⁴⁸⁹, “sistemas xerárquicos que implican centros de significancia e de subxectivación, autómatas centrais como memorias organizadas” (Deleuze e Guattari, MM, 21). Nos sistemas acentrados, rizomáticos, logo, non existe “memoria organizadora ou autómata central” (Deleuze e Guattari, MM, 26), e unicamente están definidos “por unha circulación de estados”. Neles danse “todo tipo de *devires*” (ibid).

⁴⁸⁷ Vid. apartado 10. Formación social e desexo.

⁴⁸⁸ Deleuze e Guattari, MM, 19.

⁴⁸⁹ Deleuze e Guattari, MM, 26.

Nestes devires, nos que as multiplicidades, como intensidades, mudan de natureza ao cambiar as súas dimensións⁴⁹⁰, xéranse *mesetas*: “unha rexión continua de intensidades, que vibra sobre si mesma, e que se desenvolve evitando calquera orientación cara un punto culminante ou cara un fin exterior” (Deleuze e Guattari, MM, 26). Ou meseta entendida como “toda multiplicidade conectable con outras por tallos subterráneos superficiais, a fin de formar e estender un rizoma” (ibid). Mais tal multiplicidad hai que lograla: “o *múltiple* hai que facelo” (Deleuze e Guattari, MM, 12). Mediante unha “rizomática=esquizoanálise=estratoanálise=pragmática=micropolítica” (Deleuze e Guattari, MM, 27). Isto é: “non é doado percibir as cousas polo medio, nin por arriba nin por abaixo, ou viceversa, nin de esquerda a dereita, ou viceversa: intentádeo e veredes como todo cambia. Non é fácil ver a herba nas palabras e nas cousas” (ibid). As cousas deben ser deixadas de pensar como puntos e pasar a ser concebidas como liñas⁴⁹¹.

A herba é o que “existe entre os grandes espazos non cultivados. Enche os baleiros. *Crece entre*, e no medio das outras cousas” (Deleuze e Guattari, MM, 23). Este rizoma do que se fala “ten como tecido a conxunción *e...e...e...*” (Deleuze e Guattari, MM, 29), que dinamita o verbo ser⁴⁹², toda estrutura central, toda suxeición (significancia e subxectivación). Estase a falar dun proceso inmanente fronte á transcendencia, no que a relevancia recae sobre o propio proceso.

⁴⁹⁰ Deleuze e Guattari, MM, 25.

⁴⁹¹ Marks 1998: 33.

⁴⁹² Deleuze e Guattari, MM, 29.

8. Construción do suxeito e atisbo de novas posibilidades de subxectivación

A subxectividade segundo Deleuze é un hábito, en remisión a Hume, e unha potencia expresiva, en remisión a Nietzsche e, xa antes, a Spinoza. É dicir, o suxeito constrúese por costume pero pode mudarse nunha nova forma de subxectividade, creadora. Para isto, hai que entender a constitución ontolóxica como pregamento, noción fundamentalmente leibniziana: este concepto aparece en verdade como orixe da subxetividade deleuzeana. Á súa vez, o pregamento remítese á noción de Afora, do exterior inmanente que se prega producindo unha superficie de subxectivación sobre a que ten efectos. Esta subxetividade-acontecemento recibe o nome de *haecceidade*, en honor a Duns Scotus⁴⁹³.

Desaparece a transcendencia subxectiva e aparece a inmanencia, que se prega constituíndo o noso corpo. Así, a forza exerceuse sobre si mesma e “constitúe a verdade en relación a nós mesmos” (Deleuze, C, 180). Este pregado é o que Foucault, a quen Deleuze (no mesmo texto) se remite, tamén entende como proceso de subxectivación⁴⁹⁴. Así, o exterior inmanente tamén é o mundo, como estado de cousas, co que un modo de subxectivación específico responde aos estímulos, aos intereses, ás relacións de poder (macro e micro) que se dan nel.

Deste xeito, un ser non é o suxeito, senón que é a expresión dunha tendencia, que pode ser o suxeito como modo concreto de subxectivación. O humano, como mixto entre percepción e afección, como instinto máis intelixencia, aparece como movemento, por ser cambio cualitativo, duración, en tanto que a intelixencia nun primeiro lugar se relaciona coa memoria, porque é capaz de relacionar⁴⁹⁵. O ser humano, como modo,

⁴⁹³ Deleuze, DR, 76.

⁴⁹⁴ Deleuze, C, 180.

⁴⁹⁵ Olkowski 1999: 123.

está dotado “dunha sorte de elasticidade” (Deleuze, SPE, 213) que lle permite pasar por distintos momentos, por distintas composicións ou relacións.

A idea que ten o pensamento da extensión de nós mesmos, seguindo a Spinoza, é o suxeito, polo tanto “a idea que temos indica o estado actual da constitución do noso corpo; mentres o noso corpo existe, dura e se define pola duración; o seu estado actual non é, pois, separable dun estado precedente co que se concatena nunha duración continua. Así deixa de ser unha cousa para converterse nunha *substancia*” (Deleuze, ID, 52), sen que a relación da idea actual que temos de nós mesmos coa idea de nós mesmos nun tempo pasado sexa unha relación abstracta. Ao contrario, as ideas ligan o presente co pasado nunha relación continua, “engloban as variacións dun modo existente que dura” (Deleuze, SPE, 211). As afeccións que orixinan os estados de corpo ou as ideas sobre eses estados corresponden tanto a esas ideas e a eses estados como á súa modificación.

Agora ben, un non ten a experiencia dun mesmo como fluxo de percepcións e afeccións, senón como identidade estable, debido á organización dos afectos en sistemas de representación que os fan caer, englobarse en conceptos (clásicos, dun sistema de representación transcendente). Precisamos compor as percepcións do mundo creando xuízos e conceptos. O afecto, en si mesmo, é algo aínda non organizado en función dun significado, dun sentido⁴⁹⁶. Mais debémonos a unha concepción moderna, cartesiana do suxeito, que bucea ata a ontoloxía platónica⁴⁹⁷. Deleuze propónse desfacer, defundamentar⁴⁹⁸ este modo de subxectividade, esta ontoloxía para facer aparecer, iso si, outra que sexa un “recoñecemento da mesma como efecto da realidade na que se enmarca” (Aragüés 1997: 10).

⁴⁹⁶ Colebrook 2003: 34.

⁴⁹⁷ Cfr. Aragüés 1997: 10.

⁴⁹⁸ Deleuze, DR, 149.

Para tal cousa, hai que barallar de novo o empirismo transcendental como forma de acceso á subxectividade como concepto exterior a ela mesma, como Acontecemento que, coma todos os do mundo, é unha realidade preindividual, impersoal que marca a subxectividade que se prega, que “os deixa pasar” (Deleuze, DR, 409). Así, “a subxectividade é o efecto dun exterior, dun campo transcendental, constituído por unha suma inestable de acontecementos; exterior que se imprime na subxectividade, que é pregado por esta e posteriormente expresado” (Aragüés 1997: 10). A semellanza entre a identidade e o *si mesmo* está feita a base de repeticións que se conforman como máscara cando, sen embargo, a subxectividade é “diferenza, multiplicidade e devir” (Aragüés 1997: 14).

Como expresión do campo virtual onde latexan os acontecementos puros, a subxectividade abarca as disxuncións inclusivas, co que o devir outro está presente, en potencia, como diferenza de nivel, como relación ou determinación diferencial⁴⁹⁹. A subxectividade pasa a ser, así, a ligazón de elementos dispares, sucesión de sensacións que non son máis que percepcións de diferenzas de intensidade enerxética.

Contemplamos, sentimos as relacións diferenciais actualizadas, é dicir “devimos sensibles só no medio” (Zourabichvili 2004: 133), pero é por efecto da representación que establecemos orixes e finalidades, así como contraemos o hábito como repetición ante as localizacións, ante os puntos de ancoraxe. Porén, o hábito debe aparecer como transición, como desterritorialización dun *cogito* que deriva nun “Eu sinto que deveño outro” (ibid). A sensación envolve o desigual, pero o suxeito clásico é un conxunto de “hábitos, contraccións que enxendran expectativa e pretensión: son o que teño, o ser é un ter” (Zourabichvili 2004: 127).

⁴⁹⁹ Deleuze, DR, 409.

O suxeito é suxeición. Hai, entón que recuar cara ao punto do que procedemos, cara á contemplación, xa que un corpo non é unha substancia con límites, senón que é algo que existe porque é sentido e sente, na medida en que afecta e é afectado: “a representación illa o corpo, sepáralo do *que pode*; a liña-contorno debuxa anxos máis que corpos” (Zourabichvili 2004: 129). A representación fai que o corpo prescinda do seu Afora.

8.1 Achegas humeanas na construción da subxectividade

Entón, é preciso superar a constitución cartesiana, fundamentada na determinación e na existencia indeterminada: “a determinación (penso) implica unha existencia indeterminada (son, posto que ‘para pensar hai que ser’), e precisamente a determina como existencia dun ser pensante” (Deleuze, DR, 141). Ademais, hai que ir máis alá da fundamentación kantiana, que agrega o determinable pola determinación, que aparece como instancia transcendental, e non empírica, que permite entendela como diferenza interna, e isto porque “a forma baixo a cal a existencia indeterminada é determinable polo Eu penso é a forma do tempo” (ibid). A existeza indeterminada vése determinada polo tempo. Non é un Eu espontáneo que pensa, senón un Eu que sente a súa afección e o seu pensamento. O pensamento exerce sobre el, non por el⁵⁰⁰.

Para isto, primeiro débese atopar unha noción de subxectividade que asegure a súa comprensión como acontecemento, e para iso hai que entender como se constrúe a subxectividade-suxeito, captar as lagoas, os saltos, os excesos da razón pola que a observamos como dada, como necesaria. Para logralo, Deleuze recorre ao empirismo humeano, que formula o problema da constitución do suxeito como cualificación das asociacións de impresións e de reflexións, aspecto que o fai aparecer como espírito,

⁵⁰⁰ Deleuze, DR, 142.

polo que “o espírito non é suxeito, está suxeitado” (Deleuze, ES, 23). É por isto que o espírito se capta a si mesmo coma un Eu. Agora ben, pregúntase Deleuze, por que a colección de ideas (espírito) se capta como Eu?, e como se pasa da tendencia (suxeito) ao Eu? Como o Eu aparece como síntese de espírito (orixe) e suxeito (cualificación) sen concilialos⁵⁰¹?

Existe unha noción de necesidade en Hume pola que a conexión entre impresións e ideas ten sentido, pero aplícase mal. É dicir, na medida en que o espírito é afectado forma a idea dun obxecto (outro) a partir da reflexión, dunha sorte de “impresión da reflexión” (Deleuze, ES, 21), e esta non crea a calidade da cousa, senón a cualificación do espírito, que aparece como suxeito. Hume, polo tanto e segundo Deleuze, non fai unha crítica das relacións, senón das representacións, “xustamente porque estas non poden presentar as relacións” (ibid).

Agora ben, a reflexión, como actividade da razón, fai dela unha afección do espírito, sen coincidir xamais con el. Neste sentido, a razón é só instinto, hábito, natureza, “unha sorte de sentimento. E así como o método da filosofía vai da ausencia dunha idea á presenza dunha impresión, a teoría da razón vai dun escepticismo a un positivismo, dun escepticismo da razón a un positivismo do pensamento, o cal inclúe por fin á razón” (Deleuze, ES, 22). Se a paixón, en termos spinozianos, precisa reflectirse para calmarse, a asociación é calma en si mesma e a razón aparece como tal, serena pero excesiva, xa que é “a imaxinación que deviu natureza” (Deleuze, ES, 64). É por isto que a razón nace do hábito, e non ao revés.

Deste xeito, a subxectividade aparece como impresión de reflexión, constituída a partir da razón como función, sendo o espírito “unha colección de átomos” (Deleuze,

⁵⁰¹ Deleuze, ES, 24.

ES, 21). Este non se rexe por principios, o que exclúe unha “falsa” psicoloxía do espírito, incapaz de entender a realidade humana, senón que simplemente se trata dunha psicoloxía das afeccións, é dicir, de impresións e de ideas e da súa relación, pero non en base a categorías restritivas, senón a “un mundo da experiencia extremadamente diverso” (Deleuze, RL, 329). Este mundo está composto por partes atómicas e polas súas “transicións, pasaxes, tendencias que levan dunhas a outras. Estas tendencias enxendran hábitos” (Deleuze, RL, 330) e nós somos os hábitos. “*Eu é un costume*” (Deleuze e Guattari, QF, 107) e os costumes son convencións, consistencias adquiridas ao contraer “elementos materiais e sensoriais que compoñen un medio no que podo vivir e actuar” (Zourabichvili 2004: 95), medio conformado por estratos, como o social ou lingüístico, que están antes ca nós.

Se a experiencia é remitida ás distintas composicións ou conxuncións de obxectos do pasado, o hábito “determiname a acadar o mesmo no porvir: ambos se unen para actuar sobre a imaxinación”, isto é, sobre a razón, que se funda como tal, producindo así crenzas “ilexítimas dende o punto de vista dun exercicio rigoroso do entendemento e, porén, inevitables” (Deleuze, ES, 67). A isto chámalle Hume probabilidade non-filosófica: repeticións que non proceden da experiencia e cuxas dúas fontes principais son a linguaxe e a fantasía, “causalidades ficticias” (Deleuze, ES, 70). Esta segunda interpreta como necesarias as circunstancias accidentais que se dan coa aparición dun obxecto, como parte dese obxecto ou da circunstancia da súa aparición.

Pero a repetición muda algo no espírito que a contempla: “ora o que cambia e se perfecciona é a acción, mentres hai unha intención que permanece constante; ora a acción se mantén igual, en intencións e contextos diferentes” (Deleuze, DR, 26). E o efecto do que non é en realidade unha verdadeira repetición sobre o espírito é devir

suxeito, que advirte ideas. Así, as súas paixóns lévano a formular e apoiar ficcións, e “sofre, pois, presións, atormentado por espellismos e requerido pola fantasía” (ibid). A síntese insoluble de espírito e suxeito forman un Eu “sempre escravo da súa orixe” (Deleuze, ES, 141).

Agora ben, as ideas tidas polo suxeito dependen das súas necesidades, igualmente que as relacións que fai, das súas finalidades. É a *finalidade intencional*. A asociación é a teoría dunha práctica pola que, ao establecemos relacións, formulamos unha totalidade. A esta construción unitaria, holística chamámoslle Natureza e baixo os seus principios se rexe o suxeito, mentres que esa Natureza, o seu fondo, é conforme ao Ser. Así, “a filosofía debe constituírse como a teoría do que facemos, non como teoría do que é” (Deleuze, ES, 148), porque o que vemos *que é* depende de como funcionamos, en tanto que *suxeitos suxeitados*.

Deleuze considera que Hume leva ao empirismo a un estado de superación por diferenciar entre “as impresións ou ideas de termos e as impresións ou ideas de relacións, entre o dado e o que supera o dado, entre os principios da experiencia e os principios da súa produción, entre os principios do xa formado e os da formación” (Barroso 2006: 277). De aquí ao seu empirismo transcendental: a formación da subxectividade e de todas as súas funcións remítense, non ao dado, senón a aquilo polo que o dado é dado⁵⁰².

O suxeito constitúese no dado, e esta é a confusión: o suxeito non o antecede, o que antecede é o corpo como espírito, como colección de átomos que acaban por imprimirse de colección de ideas e impresións, “consideradas no mecanismo da súa

⁵⁰² Deleuze, DR, 339.

producción distinta” (Deleuze, ES, 105), consideradas como realidades semellantes ou distintas segundo as instancias da representación.

Pasar a considerar o corpo como suxeito, con principios de funcionamento (contigüidade=sentidos, semellanza=imaxinación e causalidade=tempo), e entender que o que estes conforman, a realidade que constrúen, é o que é, o ser, é o problema. O suxeito, máis ben, é a práctica pola que as ideas son asociadas na imaxinación, e esas relacións adquieren un sentido pola paixón, que é a que imprime as valoracións polas que, antes, se conforman os principios de asociación. As ideas deixan de ser entendidas en termos de pensamento e representación para ser consideradas esquema, regras de construción: a idea de subxectividade aparece como “reflexión da afección na imaxinación” (Deleuze, ES, 63).

Pola diferenza que existe entre a orixe do espírito e a fantasía do suxeito dízose que é imposible falar dun Eu unitario e o único que se pode atopar é un Eu “síntese da afección mesma e da súa reflexión, síntese dunha afección que fixa a imaxinación e dunha imaxinación que reflicte a afección” (Deleuze, ES, 63). O suxeito é a cualificación dunha colección de ideas⁵⁰³ concatenadas pola imaxinación, pero cando esta colección pasa a distribuírse converténdose nun sistema, enténdese como facultade: o dado retómase cun movemento que o supera⁵⁰⁴.

Entón, a imaxinación non é a orixe da asociación de ideas, senón a finalidade, o obxecto da asociación, que se define polo efectos e non por unha causa. Pero como a asociación de ideas provén das impresións iniciais (e da relación que se lles imprime), a reflexión é a paixón que imaxina e a imaxinación que se apaixona (Deleuze, ES, 54). Así, entendemento e paixón son dúas realidades distintas, sendo o primeiro a paixón

⁵⁰³ Deleuze, ES, 63.

⁵⁰⁴ Deleuze, DR, 100.

devida social e someténdose, por veces, aquel a esta. A imaxinación, así, é onde se reproduce a impresión, prescindindo, esta función, de constancia e de uniformidade: a imaxinación é “fantasiosa e delirante” (Deleuze, ES, 13). Polo tanto, é lugar de colección de elementos e asociación de ideas, non azarosa pero sen fidelidade empírica.

Mentres que a imaxinación entende as percepcións como continuas, a reflexión entende que teñen unha existencia discontinua e que difiren entre si. É a imaxinación, en Hume, resultado de hábitos (sínteses pasivas) que enlazan dous elementos que nun pasado apareceron ligados (por semellanza, por contigüidade, por causalidade) e que, nun presente, a aparición dun deles fai que o espírito agarde a aparición do outro.

Así, aparecen varias ficcións: a primeira, a identidade, efecto de aplicar “a idea de tempo a un obxecto invariable e continuo” (Deleuze, ES, 85), a segunda, produto de atribuír esa identidade ás impresións semellantes, o que fai aparecer obxectos idénticos, e a terceira, a da existencia continua, cuxa finalidade é paliar a discontinuidade das impresións e da identidade atribuída a elas⁵⁰⁵.

En realidade, a repetición do lado do obxecto determínase polo tempo; porén, situala no lado da subxectividade implica a repetición da diferenza intensiva á que a sensibilidade reacciona, resultando potencia da subxectividade: a diferenza aparece como estatuto da subxectividade. Pero o suxeito reflexiónase e supera o dado, dixemos, ao moverse desenvolvéndose e chegando, iso si, a un punto no que se afirma máis do que se sabe, aspecto polo que Deleuze formula que o problema da verdade se debe enunciar como “o problema crítico da subxectividade mesma” (ES, 91), que constrúe o dado á vez que se constitúe nel.

⁵⁰⁵ Deleuze, ES, 85.

Entón, como se dixo, cando se fala de suxeito fálase do pasaxe da imaxinación como colección de ideas a unha facultade: a colección convértese nun sistema. Así, o dado retómase cun movemento que o supera: “o suxeito inventa e cre” (Deleuze, ES, 100); o espírito converteuse así en natureza humana e da percepción pásase á duración, pola que o suxeito aparece como síntese do pasado e do presente enfocado cara, agardando, un futuro. Así, se o tempo era a estrutura do espírito, é o suxeito –como repetición a partir da contemplación- o que o crea como síntese, coma unha memoria bergsoniana.

8.2 As sínteses polas que o suxeito se constrúe

A posibilidade de produción, de invención, a posibilidade creativa ou espontaneidade do suxeito non vén dada, dende logo, pola materialidade do corpo⁵⁰⁶, polo seu mecanismo, senón que deberá provir, precisamente da anticipación, da espera coa que a síntese do tempo=suxeito agarda outra nova achega á súa sensibilidade que será trasladada á imaxinación, lugar, sen dúbida, de (posibilidade de) creación. No entanto, adóitase a entender o pasado como “regra do porvir” (Deleuze, HB, 92), e deste xeito o pasado é o que determina o presente: o pasado está sendo hábito, costume, aspecto que se distingue da memoria como espazo do recordo de algo que foi, non nun pasado, senón nun antigo presente. O pasado como termo aplícase ao que pesa, ao que impulsa á hora de actuar sobre a materia bruta que é a vida⁵⁰⁷.

Atopamos, entón, a duración como a elasticidade heteroxénea de cambios cualitativos que se superpoñen, que se funden. Se percibir é inmovilizar, a duración é o

⁵⁰⁶ Deleuze, DR, 26.

⁵⁰⁷ Deleuze, HB, 92.

acopio de recordos, de condensacións dunha existencia da cal extraemos determinados momentos⁵⁰⁸.

Encontrámonos, entón, nun momento en que se distingue un espírito que contempla e se imprime, se marca a partir do recibido ao que constitúe como dado á vez que o constitúe a el como suxeito, coma un suxeito que se pensa construíndose aínda máis, inventándose. Diferenciamos, logo, as sínteses pasivas que conforman un eu pasivo (*moi*), das sínteses activas que supoñen o eu activo (*je*)⁵⁰⁹.

As sínteses pasivas son as contraccións da percepción do espírito, e cada contracción, cada síntese, constitúe e remítese a un signo, que non ten nada que ver cun espazo preexistente e representativo, senón co *spatium* intensivo, dinámico, que xera o real a partir da súa articulación diferencial. Esta síntese, aínda que constitúe ao espírito, non é activa, porque non está feita por el, senón que se fai nel, antes de toda memoria e reflexión⁵¹⁰. Nesta primeira síntese o pasado aparece como instantes precedentes retidos na contracción, mentres que o futuro é a anticipación desta mesma contracción. Pasado e futuro aparecen como dimensións dese instante presente, non como instancias distintas⁵¹¹.

A memoria, como impresión representada, presenta o fluxo vital, a sucesión de impresións, como estímulos discontinuos e distintos: “a memoria reconstitúe os casos particulares como distintos” (Deleuze, DR, 121). “O pasado non é, entón, o pasado inmediato da retención, senón o pasado reflexivo da representación, a particularidade reflexada e reproducida” (ibid). Por outro lado, o futuro é a espera da contracción inicial. Esta memoria preséntase como síntese activa, xunto coa intelixencia psico-

⁵⁰⁸ Deleuze, HB, 92.

⁵⁰⁹ Insistimos, manterase a distinción da voz francesa.

⁵¹⁰ Deleuze, DR, 120.

⁵¹¹ Ibid.

orgánica (instinto e aprendizaxe)⁵¹². A repetición núa non aparece só nas sínteses pasivas, logo, senón tamén nas activas, que interaccionan en distintos niveis. Todo isto forma un campo de *signos* “que envolven o heteroxéneo e animan o comportamento” (Deleuze, DR, 123). Cada síntese pasiva constitúe un signo que se interpreta ou desprega nas sínteses activas⁵¹³.

Esta primeira síntese, a do hábito, extrae da repetición da contemplación ou contracción algo distinto⁵¹⁴. E nesa contemplación se dá o principio de pracer, “polo pracer que experimentamos contemplando (autosatisfacción) aínda cando contemplemos algo alleo a nós mesmos” (Deleuze, DR, 125). Pero esta contemplación, que é extraer algo distinto, é sacar a diferenza, rol da imaxinación, pero esta repetición na constitución dun elemento é imaxinaria, non falsa: “a verdadeira repetición é imaxinación” (Deleuze, DR, 127), porque fai existir o que contrae baixo as categorías das que dispón⁵¹⁵. Pero esta repetición núa, material, é a envoltura exterior dunha repetición da diferenza intensiva, repetición interna máis complicada⁵¹⁶.

A partir do hábito se fundan o resto dos fenómenos psíquicos, e a cantidade considerable de hábitos que nos compoñen forman as sínteses pasivas. Así, o Eu pasivo (Moi), non é simplemente receptivo, porque non experimenta sensacións, unicamente, senón que se caracteriza por unha contemplación contraínte⁵¹⁷.

A partir da asociación realizada en función da memoria, a síntese pasiva pasa a referir a excitación referida a un obxecto que se establece como real. O Eu pasivo (Moi) tende a activarse, a unificar todos os Eus pasivos ou contraccións, Eus contemplantes ou

⁵¹² Deleuze, DR, 123.

⁵¹³ Deleuze, DR, 123.

⁵¹⁴ Deleuze, DR, 124.

⁵¹⁵ Deleuze, DR, 127.

⁵¹⁶ Deleuze, DR, 128.

⁵¹⁷ Deleuze, DR, 131.

locais e a integralos globalmente⁵¹⁸. Se a síntese pasiva coincidía co principio de pracer, a síntese activa lígase ao principio de realidade, que non é efecto do mundo exterior, senón aquilo que anima a actividade do Eu⁵¹⁹: precísase de algo que dea consistencia, soporte aos vínculos, ás asociacións. Pero mentres que a síntese pasiva se supera na activa, tamén se profundiza máis na súa propia permanencia, supérase a si mesma cara a contemplación de obxectos que permanecen non totalizables⁵²⁰, ao non atopar “unha nova fórmula, á vez disimétrica e complementaria da actividade” (Deleuze, DR, 158). Os dous principios, pracer e realidade, non se opoñen, senón que se “atopan no mesmo vieiro” (ibid).

Ao real lle colgamos signos, “elementos básicos da aprendizaxe” (Galván 2005: 237) ou “singularidades que emerxen en función do problema” (Galván 2005: 244), que se formula no campo intensivo a partir da posta en comunicación desas singularidades, é dicir, do sistema diferencial. Obtense así unha sorte de signos-preguntas, que son as singularidades e os signos-problema. Polo tanto, podemos concluír “a actividade da memoria e do entendemento como a constitución de campos problemáticos sobre as preguntas constituídas polos signos” (Galván 2005: 245). Deste xeito, os signos-preguntas corresponden á síntese da imaxinación e os signos-problemas ás sínteses activas da memoria e do entendemento.

Isto é, a síntese pasiva aparece como unha contracción, mentres que a síntese activa é considerada como un desenvolvemento ou despregamento. A imaxinación, así, non se entende como unha actividade, senón como unha contracción que enxendra a memoria e a intelixencia-entendemento. Ademais, é a síntese da imaxinación a que constitúe o tempo, por contraer os instantes e elaborar a percepción, isto é, o presente,

⁵¹⁸ Deleuze, DR, 157.

⁵¹⁹ Ibid.

⁵²⁰ Deleuze, DR, 160.

que engloba tamén o pasado e o futuro, mentres que a síntese pasiva que crea inmediatamente, inconscientemente (no sentido bergsoniano e non freudiano), a percepción, é a sensibilidade.

Estas facultades activas vincúlanse entre elas, a modo de rede e primando algunha delas con respecto ás demais ao considerala en relación a elas, do mesmo xeito que cada unha desas actividades ou funcións se remite a unha síntese pasiva⁵²¹. É dicir, a sensación é presente e actualidade, mentres que o recordo provén do inconsciente, marcando o que “aínda querría ser” (Deleuze, HB, 59).

Na terceira síntese, a do tempo⁵²², o pasado aparece como a repetición no presente, en tanto que non é un antigo presente que deixou de existir, senón que, en tanto que os seus distintos niveis coexisten co presente, é a profundidade do tempo do que depende ese mesmo presente e que coexiste con el: unha sorte de “repetición virtual” (Galván 2005: 176). Trátase dun presente antigo que pode reproducirse e resultar actual por reflectir o elemento puro do pasado, porque se funda nunha síntese pasiva transcendental e non empírica⁵²³, e isto porque “o antigo presente non está representado no actual, sen que o actual non estea representado nesa representación. É misión esencial da representación representar non só algo, senón a súa propia representatividade” (Deleuze, DR, 134). O pasado non se constitúe tal por aparecer un novo presente, “se o pasado esperase un novo presente para constituírse como pasado, o antigo presente non podería pasar nunca nin o novo chegar. Un presente nunca pasaría

⁵²¹ A xénese, por certo, das sínteses pasivas alude á vez a un espazo dinámico non representativo pero, como contraccións, deben ser remitidas ás sínteses orgánicas, é dicir, aos órganos que se formaron, que se ‘sintetizaron’ para percibir.

⁵²² Vid. Deleuze, DR, 151.

⁵²³ Deleuze, DR, 135.

se non fora pasado ‘ao mesmo tempo’ que presente; nunca se constituiría un pasado se non se constituíra previamente ‘ao mesmo tempo’ que foi presente” (Deleuze, DR, 135).

A síntese do tempo, terceira, é relacionada por Deleuze como a posibilidade de produción do novo, como a potencia de cambio, un porvir que se caracteriza polo movemento independente do pasado (condición virtual) e do presente (condición actual)⁵²⁴: o futuro ten autonomía, porque “afirma á vez o carácter incondicional do produto con respecto á súa condición” (Deleuze, DR, 151). É impredecible e asóciase á noción de devir. Se a primeira era Eros, a segunda Habitus, “Tánatos é descuberto en terceiro termo como ese abismo máis alá do fundamento de Eros e da fundamentación de Habitus” (Deleuze, DR, 180): o tempo é extraído do seu contido e obtense a súa forma pura. “Hai unha experiencia de morte que corresponde a esta terceira síntese” (Deleuze, DR, 179).

O tempo desvincúlase do espazo, ao prescindir dunha concepción de elemento externo, xa que, seguindo a imaxe do cono de Bergson, implica unha profundidade “propia e substancial” (Galván 2005: 176). O tempo, logo, ábrese ao Afora, ao ser un vector que atravesa as cousas e as desfai, transformándoas: o todo non está dado, porque o tempo é “continua potencia de mutación” (Galván 2005: 178). Non é, entón, unha cuarta dimensión, senón o constituínte pluridimensional interno das cousas, do mundo, nos seus múltiples niveis coexistentes. Pero cada un deses niveis ou cortes engloba, non elementos concretos do pasado, senón a totalidade do pasado nun nivel máis ou menos dilatado. A memoria-recordo é substituída pola memoria-contracción⁵²⁵. Esta coexistencia virtual é a duración bergsoniana.

⁵²⁴ Vid. Galván 2005: 177.

⁵²⁵ Cfr. Quintanar 2207: 83.

Pasado e presente deixan de ter distintas naturezas, porque se deixa de entender o pasado como algo que xa non é, déixase de malinterpretar o presente como o ser⁵²⁶. Porén, o presente non é, senón que actúa: “o seu elemento propio non é o ser, senón o activo ou o útil. Do pasado, pola contra, hai que dicir que deixou de actuar ou de ser útil. Pero non deixou de ser” (Deleuze, B, 55). Deste xeito, o recordo puro de Bergson non é unha realidade psicolóxica, senón ontolóxica, na medida en que é o ser en si. O que é psicolóxico, di Deleuze⁵²⁷, é o presente, que evoca os recordos actualizándoos ou encarnándoos e constituíndo, así, a consciencia psicolóxica⁵²⁸. Mentres que a memoria é os graos da diferenza e o futuro a diferenciación da diferenza, o presente é a síntese de pasado e futuro, dimensións propias do mesmo⁵²⁹.

É por isto que os hábitos constitúen ao suxeito, formando a subxectividade, e non á inversa. A subxectividade, polo tanto, non é unha sensibilidade esperando encherse, senón a micropercepción das singularidades a partir das cales se crea, por contar cunha memoria involuntaria, que Deleuze extrae de Bergson e, máis, de Proust⁵³⁰, que desborda a memoria-recordo e trae as reminiscencias a partir da semellanza entre dous momentos.

Esta semellanza difire da identidade, en tanto que a sensación, aínda que “idéntica calidade” implica a relación con algo diferente. Agora ben, mentres que a memoria voluntaria mantén o contexto como elemento externo, a memoria involuntaria interiorízao: o antigo contexto forma parte da sensación presente, relaciónase co obxecto diferente. Así, semellanza ou identidade son só condicións da memoria involuntaria, mentres que o esencial de tal memoria é “a diferenza interiorizada, feita

⁵²⁶ A confusión, di Deleuze, do Ser como ser-presente.

⁵²⁷ Deleuze, ID, 60.

⁵²⁸ O movemento con Bergson al térase: non imos do presente ao pasado, senón do pasado ao presente.

⁵²⁹ Deleuze, ID, 60.

⁵³⁰ Deleuze, PS, 78-9.

inmanente” (Deleuze, PS, 73), a que nos permite recobrar ese tempo perdido... A memoria involuntaria, polo tanto, acopla ou fai resoar “sensacións que existían no corpo en niveis diferentes” (ibid). Non é un recordo ao que se acceda consciente ou voluntariamente, senón o pasado como antigo presente que aparece neste presente, sendo tamén este presente parte dese pasado puro, transcendente e non empírico. Nese sentido a memoria involuntaria se relaciona coa multiplicidade virtual, fai resoar as series heteroxéneas.

A memoria involuntaria en Proust é a memoria-contracción en Bergson, que, ao contraerse, fai que o elemento da repetición coexista consigo mesmo, “multiplícase e retense” (Deleuze, ID, 64). É o límite da multiplicidade virtual, á que chamamos duración, que é a coincidencia “do noso Eu consigo mesmo” (Deleuze, HB, 60). Pero, en xeneral, máis alá do tipo de memoria, a percepción, que se remite á extensión, á actualidade, aos datos inmediatos, á materia, está “impregnada de recordos” (ibid). Porque, “a maioría das veces, estes recordos desprazan as nosas percepcións reais, das que entón non retemos máis que algunhas indicacións, simples *signos* destinados a recordarnos antigas imaxes” (Deleuze, HB, 90).

Dito noutras palabras⁵³¹, o tempo impregna o espazo, a duración impregna a materia, e non sabemos distinguir entre os dous elementos, que difiren en natureza. Misturamos recordo e percepción sen saber que corresponde a cada un: “perdemos a razón dos mixtos” (Deleuze, B, 19).

Para aprender a descubrir as diferenzas de natureza, seguindo a lectura de Bergson, terase que empregar o método da intuición, “que traballa nun movemento ben de alargamento ben de estreitamento” (Quintanar 2007: 71). O estreitamento permite

⁵³¹ Deleuze, B, 19.

localizar os puntos en que se dá a agrupación de feitos aparentemente diversos; o alargamento fai avanzar cara o punto en que a nosa percepción sobrepasa a experiencia, fórzanos “a pensar nunha percepción pura idéntica a toda materia e unha memoria pura idéntica á totalidade do pasado” (ibid). E é que o alargamento, o despregamento da contracción, ao seguir a liña a partir dun punto máis alá da experiencia, “prolóngase na materia” (Deleuze, ID, 65). Polo tanto, a percepción é o obxecto “menos todo aquilo que non é do noso interese” (Quintanar 2007: 70), menos todo aquilo que non se incardine cunha experiencia anterior.

Así o movemento da sensibilidade ao pensamento (facultades nomeadas) e do pensamento á sensibilidade é o que vai formando a subxectividade. É Hume, segundo Deleuze⁵³², o que se decatou de que o coñecemento implicaba principios subxectivos mediante os que sobrepasamos o dado. Agora ben, para Hume eses principios eran psicolóxicos, mentres que é Kant quen transforma o problema ao entender que os principios que conforman o que se nos presenta e os que rexen as nosas representacións teñen que ser os mesmos: os mesmos principios teñen que explicar o noso decorrer subxectivo e o feito de que o dado se someta a ese decorrer⁵³³. Isto implica para Deleuze que os principios da subxectividade deixan de ser empíricos ou psicolóxicos e pasan a ser transcendentais, o que nutrirá o seu empirismo transcendental e, sobre todo, a efectos inmediatos, fará que a subxectividade deixe de ser un *cogito* presuposto.

8.3 Uso empírico e transcendental das facultades

Esta, a subxectividade, é evidente agora, non existe baixo a forma do Eu, senón que se constitúe a partir de sínteses pasivas (que dan lugar a sínteses orgánicas ou

⁵³² Vid. Deleuze, FCK, 29-39.

⁵³³ Vid. Ibid.

órganos receptivos⁵³⁴), de contraccións locais. Da sensibilidade, síntese pasiva, as contemplacións pasan á imaxinación, que forma unha rede de actividade coa memoria e co entendemento⁵³⁵, sínteses activas⁵³⁶. Se o entendemento xulga, a imaxinación esquematiza⁵³⁷, e o esquema xa supón a síntese, consistindo “en relacións espazo-temporais que encarnan ou realizan relacións conceptuais propiamente ditas” (Deleuze, FCK, 38).

É dicir, o esquema da imaxinación é a pauta que segue o entendemento para realizar os xuízos cos seus conceptos, “xuízos que servirán de principios a todo coñecemento do diverso” (Deleuze, FCK, 38). Por isto dirá o noso filósofo que a pregunta non é como se someten os fenómenos ao entendemento, senón como se aplica o entendemento aos fenómenos que a el chegan. Isto é, a partir das percepcións inconscientes xérase un mecanismo que conduce o percibido á consciencia, converténdoo nunha macropercepción ou percepción consciente. O paso dáse cun salto cualitativo e depende do limiar de cada individuo á hora de entender ou escindir o inconsciente do consciente. Iso si, este movemento das sínteses pasivas ás activas producido no espírito é provocado polos signos, polas singularidades ou articulacións diferenciais que se compoñen nun sistema parello e inelutable aínda que heteroxéneo. O signo forza ao espírito a preguntarse de que é portador, di Deleuze⁵³⁸, o signo leva o problema inscrito.

Ese signo non é calidade, non é ser sensible, senón o ser do sensible, “non o dado, senón aquilo polo que o dado é dado” (Deleuze, DR, 216). Dende a perspectiva

⁵³⁴ Galván 2005: 241.

⁵³⁵ Deleuze, FCK, 26.

⁵³⁶ Deleuze, FCK, 24.

⁵³⁷ Deleuze, FCK, 38.

⁵³⁸ Deleuze, DR, 215.

do recoñecemento, do exercicio empírico, se podería falar do insensible, di Deleuze⁵³⁹, pero fronte ao que só pode ser sentido e que é insensible ao mesmo tempo, o signo, a sensibilidade está levada ao seu límite. Polo tanto, a sensibilidade, fronte ao ser do sensible, o *sentiendum*, aplica unha actividade transcendental. Tal signo, dicimos, porta un problema, e a partir deste encontro, a sensibilidade está forzada a formulalo.

Ao intentar confrontar, buscar categorías a partir das diferenzas e semellanzas, funciona, primeiro, a imaxinación, que se eleva ao seu exercicio transcendente aparecendo “a disparidade no fantasma” (Deleuze, DR, 222), que é o que só pode ser imaxinado pero é o inimaxinado empírico. Igualmente, cando pasa á memoria, non atopa similitude na reminiscencia, senón que é a memoria transcendental ou *memorándum*, o que atopa a disimilitude na forma pura do tempo, porque a memoria empírica só serve para lembrar algo visto, imaxinado ou pensado. Porén, o seu exercicio transcendental “capta o que, a primeira vez, dende a primeira vez, só pode ser recordado: non un pasado continxente, senón o ser do pasado como tal” (Deleuze, DR, 217). É a memoria en relación ao seu límite, tamén. Esta memoria transcendental forza o pensamento a pensar, non o intenlible, senón o impensable, o que se sitúa ao límite do pensamento⁵⁴⁰, aquilo que deixa de ser falso ou negativo para converterse na fonte⁵⁴¹. “Cada facultade se desquiciou. Pero, que é o quicio, se non a forma do sentido común que fai xirar e converxer todas as facultades?” (Deleuze, DR, 217).

Polo tanto, accédese, xa non ao espazo da representación, de figuras mediatizadas, senón a “estados libres ou salvaxes da diferenza en si que son capaces de levar as facultades aos seus límites respectivos” (Deleuze, DR, 222). É precisamente a captación da diferenza intensiva, e non da calidade, que só aparece posteriormente, o

⁵³⁹ Deleuze, DR, 216.

⁵⁴⁰ Deleuze, DR, 217.

⁵⁴¹ Leclercq 2003: 29.

que provoca o exercicio transcendente da sensibilidade, fronte á actividade empírica, que apprehende xa a intensidade recuberta ou ocultada na calidade que crea⁵⁴².

Así, cada contemplación dun acoplamento e das súas resonancias, das chamadas en rede ás outras facultades no seu uso transcendental, cada contracción, supón un eu pasivo ou larvario⁵⁴³, ou chamado tamén contemplante e contractante⁵⁴⁴. Este mundo das sínteses pasivas “constitúe o sistema do eu, en condicións por determinar, pero o sistema do eu disolto. Hai eu en canto se establece nalgures unha contemplación furtiva, en canto funciona unha máquina de contraer, capaz, por un momento, de deducir unha diferenza da repetición” (Deleuze, DR, 132).

O suxeito fractúrase, xa que deixa de ter o pensamento como propiedade e simplemente asiste ás Ideas (multiplicidades) que se xestan inconscientemente, que lle afectan pasivamente, o que provoca o desdoblamento do suxeito, ao asistir “á súa propia actividade pensante como espectador pasivo na medida en que a actividade é fundamentalmente inconsciente” (Galván 2005: 261). Porque, a medida que eses eus pasivos gozan da contemplación, sendo narcisistas, a actividade é pensada, e é pensada como afección: o eu narcisista experimenta pasivamente e remite a un eu activo que pensa e que “se exerce sobre si mesmo coma un Outro” (Deleuze, DR, 174), sendo correlatos un do outro.

É un novo *cogito* o que aparece, “diferencial, problemático e inconsciente, polo que bulen as Ideas-problemas que o constitúen nun movemento e fluír incesante” (Galván 2005: 261). As representacións que recibe o entendemento non son inmediatas, como sostiña Descartes, senón que están sometidas a unha orde que depende do tempo,

⁵⁴² Deleuze, DR, 222.

⁵⁴³ Deleuze, DR, 185.

⁵⁴⁴ Deleuze, DR, 155.

en tanto que parten da receptividade ou pasividade da sensibilidade, en tanto que parten dun *si mesmo* que se transforma e se remite inconscientemente á súa duración: “a diversos niveis non deixamos de reproducir, nin de repetir como lei intelixible”, (Deleuze, PS, 81).

E é que Descartes prescindiu do tempo “na súa constitución, reducíndoo ao instante” (Galván 2005: 258), isto é, ignórao no seu valor constitutivo, como elemento que determina unha existencia, un ente que existe⁵⁴⁵. Resulta que o feito de que se poida desenvolver o pensamento sobre a existencia é un factor que obriga a formular o tempo e, así, unha fisura no *cogito*: “o suxeito verase escindido en dous: por unha banda, o suxeito activo da determinación que se expresaba no *cogito* cartesiano -Eu (Je); por outro, nun suxeito pasivo, que representa a si mesmo os seus propios pensamentos –si mesmo (Moi)” (Galván 2005: 259), aspecto remitido ao clásico *Eu é outro*⁵⁴⁶.

8.4 Constitución do suxeito segundo Deleuze

En tanto que o sistema do eu se establece levando ás facultades aos seus límites e facéndoo funcionar no seu uso transcendental, ao partir da apreensión da diferenza en si, da intensión pura, o suxeito, entón, interioriza a diferenza, establecéndoa no ser e no pensamento. A síntese pasiva, contemplación-contracción, Eu pasivo (Moi), é pensada como afección polo Eu activo (Je). O pasivo sente o efecto das captacións da sensibilidade e víveo como “Outro nel” (Deleuze, DR, 142): Descartes facía partir o seu pensamento dunha indeterminación (existencia) e dunha determinación (penso), pero a determinación extraída desta indeterminación (son) non poderá ser determinada ata que Kant engada o valor ou a forma que fai que esa indeterminación (son) se determine: o

⁵⁴⁵ Vid. Deleuze, DR, 141.

⁵⁴⁶ Deleuze, DR, 142.

tempo⁵⁴⁷. E isto realízase mediante unha lóxica transcendental, xa que esa consciencia que se ten dun mesmo aparece co pensamento puro: aínda non hai contido nel. Pénsase o ser puro, e este é a diferenza, xa non empírica, senón transcendental, xa non externa, senón interna a ese ser, vinculado xa a priori co pensamento.

“A forma baixo a que a existencia indeterminada é determinable polo Eu (Je) penso é a forma do tempo” (Deleuze, DR, 141). A existencia indeterminada é determinada polo tempo: deixa de haber un suxeito espontáneo e substancial e nace un receptivo, pasivo, e sen embargo aínda clásico. Pero en tanto que o suxeito vive así a actividade separado de si mesmo, os instantes do presente son esquivados⁵⁴⁸ pola liña do Aión, forma baleira ou pura do tempo que percorre o Je, subdividíndoo indefinidamente en pasado e futuro: nace unha nova forma de suxeito. Así, toda contracción é un gonzo ou bisagra cun anaco de pasado e de futuro, e só se remite a Cronos puntualmente, na medida en que se pasa a aplicar a actividade empírica das facultades, pero “a fenda deixa ao eu ferido” (Navarro Casabona 2001: 115).

É dicir, o tempo empírico, cardinal, contráese nesa bisagra do Eu, nos seus gonzos, e o gonzo “é o que asegura a subordinación do tempo aos puntos precisamente cardinais por onde pasan os movementos periódicos que mide” (Deleuze, DR, 145), pero o tempo puro, “exento de acontecementos” (ibid), ordinal, late ao límite da rede de facultades que se van activando á vez que van creando o sistema do Eu. É deste xeito como os instantes perceptivos empíricos fan “saír ao tempo dos seus gonzos á par que o eu da identidade se quebra en múltiples eus empíricos” (Navarro Casabona 2001: 127).

⁵⁴⁷ Deleuze, DR, 141.

⁵⁴⁸ Di Fernández Naveiro (1997: 133) que o propio pasar do presente é o que o sitúa fóra de si e o sitúa como pasado, coma outro tempo.

Entón, a partir da síntese pasiva do Eu, derívase a posibilidade de recibir impresións ou sensacións⁵⁴⁹, e a partir desas contemplacións, goza. Pero Eros non queda na sensibilidade, senón que tamén a memoria ten un efecto erótico⁵⁵⁰, porque capta o en-si do pasado, no seu uso transcendental, pero o liga á representación que funda, a partir do semellante e do mesmo. Mantense o fundamento, fronte á desfundamentación que nos leva a aprehender a diferenza intensiva en si, a repetición na produción de diferenza. Pero entre o pasado e o presente entendidos baixo unha actividade empírica, non se atopa repetición máis que baixo a analoxía⁵⁵¹.

Sen embargo, será a terceira síntese, o futuro, por achegarnos a Tánatos, inevitable desfundamentación, o que permita nacer á persoa “sen nome, sen familia, sen calidades, sen eu (moi) nin Eu (Je), o ‘plebeio’ que detenta un segredo, xa superhome, cos seus membros dispersos gravitando en torno á imaxe sublime” (Deleuze, DR, 147). E isto porque o eu (moi) igualouse, na súa fractura pola serie do tempo, como o desigual en si. Agora ben, o Eu (Je), na súa fenda, pola orde do tempo, e na súa relación cos eus pasivos, permitirá esa saída: o “universal desfondamento que xira en si mesmo e non fai volver máis que o porvir” (Deleuze, DR, 149).

O Je é sempre retrospectivo, entón, e esa forma do Je “exércese sobre si mesmo coma un Outro” (Deleuze, DR, 174). Sobre o que se exerce é sobre os eus (moi) pasivos que se forman como contraccións fronte ás diferenzas de intensidade. A resolución da diferenza, a contracción ou contemplación como proceso cuantitativo ou cualitativo, é denominada ‘pracer’⁵⁵². As resolucións das reparticións de diferenzas no campo intensivo é o Iso (id) e por tal cousa se ligan a Eros. Freud explica como o pracer como

⁵⁴⁹ Deleuze, DR, 143.

⁵⁵⁰ Deleuze, DR, 145.

⁵⁵¹ Deleuze, DR, 147.

⁵⁵² Deleuze, DR, 154.

proceso pasa a converterse nun principio: pola necesidade de sistematizar, de ligar, toda sorte de excitacións que aparecen “como libre diferenza” (Deleuze, DR, 155). Esta organización do Iso (id) é o Hábitus como síntese pasiva, que confire ao pracer un valor de satisfacción.

Ese eu pasivo (Moi) vólvese narcisista, libido que remata “na base do superego” (Quintanar 2007: 225), que é o Je, correlato do Moi. Pero o narcisismo deses eus locais non é só pola contemplación de si mesmo, senón pola “satisfacción dunha imaxe de si mentres se contempla outra cousa” (ibid). Isto dáse pola dobre dirección que toma tal principio de pracer: por unha banda, segue a profundizarse en si mesmo, como eus locais, pasivos; por outra, aglutínase na forma do Je, baixo o principio de realidade que, lonxe de oporse ao de pracer ou ser efecto dun mundo externo, anima toda a actividade do eu⁵⁵³. Por unha banda, contéplase a si mesmo e goza, e os obxectos permanecen parciais, non totalizables⁵⁵⁴; por outra, obxectiviza ou fai substanciais os estímulos recibidos, e goza, tamén⁵⁵⁵. O efecto erótico, nomeado, da segunda síntese, Eros-Mnemosine, a liña de activación do principio de pracer, xa desprazamento ou disfraz: a primeira síntese pasiva, a partir da repetición, extrae unha diferenza; a segunda, atopa a diferenza na repetición. Imaxes-percepcións e imaxes recordos, foco actual e foco virtual dos obxectos⁵⁵⁶.

Logo, as conexións destes eus locais tenden a activarse, a inspirar toda a súa actividade cara unha forma “de superación da conexión cara un substantivo que serve de soporte á conexión” (Quintanar 2007: 226). Isto é, o Eu pasivo (Moi) non só recibe, senón que tamén contempla contraendo, xerando un sistema: “hai un eu en canto se

⁵⁵³ Deleuze, DR, 157.

⁵⁵⁴ Deleuze, DR, 160.

⁵⁵⁵ Deleuze, DR, 158.

⁵⁵⁶ Vid. Deleuze, DR, 161-2.

establece nalgunha parte unha contemplación furtiva, en canto funciona unha máquina de contraer, capaz, por un momento, de extraer unha diferenza da repetición” (Deleuze, DR, 131). Se o proceso de resolución desta diferenza atopada é denominado pracer⁵⁵⁷, este, como proceso propio dos eus pasivos (moi), pasa a converterse nun principio arredor do cal xira a vida biopsíquica do inconsciente. E cara o principio de realidade, na síntese Eros-Mnemosine, o pasado aparece como “a repetición da memoria que fai voltar o mesmo sobre as máscaras ou niveis diferentes do pasado” (Gil 2008: 69). Concretamente, a memoria fai retornar estes niveis diferentes de pasado porque o pasado deixa de ser “o pasado inmediato da retención” e pasa a ser “o pasado reflexivo da representación” (Deleuze, DR, 121) por causa da imaxinación, que xera unha impresión cualitativa pola que “a memoria reconstitúe os casos particulares como distintos” (ibid).

Pero pola fisura no Je, o tempo deixa de ser cardinal, é dicir, de estar sometido á cualificación do percibido e/ou recordado, ao movemento, e faise “orde pura do tempo” (Fernández Naveiro 1997: 137). Así, esta forma do tempo libera ao suxeito dos seus contidos empíricos “que o actualizan” e proxéctao “cara un futuro sempre novo, sempre outro” (Fernández Naveiro 1997: 138) ao desfondalo como substancia e ao abrilo cara ás multiplicidades constituíntes, que se orixinan no espazo do Aión, no espazo da diferenza pura, “excluindo aí a posibilidade dun asentamento do idéntico e, con ela, a da identidade mesma dun suxeito” (ibid).

É a terceira síntese, futuro, pola que o tempo se introduce no pensamento “destruíndo as imaxes do pasado e modificando o presente, construíndo unha realidade do futuro que non repite as outras dúas dimensións” (Gil 2008: 72). Baleirado dos contidos ou fenómenos determinantes, o tempo aparece como forma baleira: posibilitase

⁵⁵⁷ Deleuze, DR, 154.

así o eterno retorno da diferenza, ao falar dun tempo que non está sometido a medidas humanas ou biolóxicas, que non é o tempo cronolóxico, senón “pura cesura que distribúe o desigual” (Quintanar 2007: 219), mantendo a independencia da obra con respecto ao seu axente⁵⁵⁸.

É evidente a relación co acontecemento como forma ontolóxica na que se inscribe a subxectividade, que é, en calquera caso, superada por aquel: trátase da desfundamentación da subxectividade, pola que o fondo da diferenza en si emerxe, devolvéndolle ao Moi e ao Je as súas imaxes deformadas⁵⁵⁹. Tal realidade non indica a impotencia do pensamento, senón, pola contra, a súa posibilidade, “constituíndo o non-recoñecido de todo recoñecemento” (Deleuze, DR, 233) ou “a expresión da súa potencia ontolóxica, na medida en que as preguntas e os problemas que se formula non dependen do suxeito para a súa formulación, senón que teñen un carácter ontolóxico pleno” (Galván 2005: 261).

No entanto, os problemas que localiza Deleuze, no texto sobre Kant, para renunciar a un *cogito* substancial é o uso ilexítimo das facultades que se nomearon anteriormente: “a imaxinación chega a soñar en lugar de esquematizar. Máis aínda: en lugar de aplicarse exclusivamente aos fenómenos (uso experimental), o entendemento aspira a aplicar os seus conceptos ás cousas tal como son en si (uso transcendental). Pero isto non é o máis grave. A razón, en lugar de aplicarse aos conceptos do entendemento (uso inmanente ou regulador), aspira a aplicarse directamente sobre os obxectos e querer legislar o dominio sobre o coñecemento” (Deleuze, FCK, 49).

Deleuze non entende que a razón afirme a unidade das condicións que se dan no obxecto, antes ben, que os obxectos nos permiten tender “a esa unidade sistemática

⁵⁵⁸ Cfr. Quintanar 2007: 387 e Deleuze, DR, 151.

⁵⁵⁹ Deleuze, DR, 233.

como o grao máis alto do noso coñecemento” (Deleuze, FCK, 42). A relación que existe entre as ideas e os fenómenos pasa dunha submisión dos obxectos ás ideas, dunha correspondencia determinada a unha concordancia indeterminada. Xa Kant afirma que o indeterminado é o obxecto, o problemático, e non a idea unha ficción, xa que ten, segundo Deleuze, un valor obxectivo, na medida en que “posúe un obxecto” (Deleuze, FCK, 43). A idea tería, logo, tres aspectos: é “indeterminada no seu obxecto, determinable por analoxía cos obxectos da experiencia e portadora do Ideal dunha determinación infinita no referente aos conceptos do entendemento” (ibid). Pero a razón, máis que “contentarse” con traballar en relación a estes conceptos, “simboliza” en relación coa materia dos fenómenos.

Este exceso da razón fai que, en vez de bastarlle a remisión a conceptos para a atribución aos obxectos, constitúa ideas que exceden a posibilidade da experiencia⁵⁶⁰. A submisión do obxecto ao suxeito é posible, precisamente, porque os fenómenos non son cousas en si, senón que pertencen a un espazo transcendental. Estas son as ilusións nas que as facultades non poden deixar de caer.

Porén, vimos que, se o eu pasivo (Moi) é un acontecemento que sucede en campos de individuación previos, campos intensivos, porque “contrae e contempla os factores individuantes de tal campo e se constitúe no punto de resonancia das súas series” e o Je fisurado “deixa pasar as Ideas definidas polas súas singularidades, elas mesmas previas aos campos de individuación”, temos que “a singularidade como determinación diferencial é preindividual” (Deleuze, DR, 408-9). Polo tanto, o Eu, o Je, só é unha especificación psíquica construída a partir da diferenza da diferenza que se produce nos campos individuantes (que individúan a partir da contemplación e contracción das diferenzas captadas).

⁵⁶⁰ Deleuze, FCK, 40.

É por isto que a individuación é flexible, porque envolve intensidades distintas que se comunican e se envolveren, intensidades que forman multiplicidades internas, “feitas de relacións diferenciais e de puntos relevantes, de singularidades preindividuais”, ás que se lle denomina ‘Ideas’ (Deleuze, DR, 383). Chegamos ao punto inicial no que as Ideas se presentaron como diagramas de multiplicidades e non como formulacións dun *cogito* clásico.

Valéndonos do texto sobre Leibniz, debuxarase a constitución do suxeito “como se cada mónada estivera constituída por infinidade de pequenos pregamentos que non deixan de facerse e de desfacerse en todas as direccións (...). As micropercepcións ou representantes do mundo son eses pequenos pregamentos en todos os sentidos, pregamentos en pregamentos, sobre pregamentos, segundo pregamentos” (Deleuze, P, 113). Así, por un lado, temos que “as mónadas se prolongan ata as singularidades das outras” (ibid), de modo que os límites da individuación non se corresponden cos corpos. Por outro, temos que como esas micropercepcións, esas contemplacións locais, van comendo macropercepcións e derrubando as que acaban resultando caducas.

Debido a esta liña de actividade do Moi, liña pola que acaba activándose, resulta unha “apercepción consciente” (Je) que nunca se daría se non aparecese “un conxunto infinito de pequenas percepcións que desequilibran a macropercepción precedente e preparan a seguinte” (Deleuze, P, 113). A percepción, logo, é só “o mecanismo psíquico das relacións diferenciais entre pequenas percepcións” que compoñen a “gran percepción” (Deleuze, P, 121), estando estas percepcións sen obxecto físico e remitíndose, exclusivamente, ás diferenzas atopadas nun Afora que se prega nelas.

8.5 Modos de subxectivación herdados e novos

Polo tanto, obtemos “a idea dun campo transcendental *impersoal* ou *prepersoal*, produtor tanto do Eu (Je) como do Eu (Moi)” que en absoluto está determinado por unha consciencia que unifica “a través dun xogo de intencionalidades ou de retencións puras” (Deleuze, LS, 114). O suxeito agora é un proceso, unha interrelación ou unha complexidade, é unha realidade desencializada e multiestrática⁵⁶¹ e, nun nivel empírico, incardinada no campo onde se constrúe. Neste sentido, o suxeito (empírico) é determinado pola “cultura, a clase ou o xénero” (Colebrook 2003: 73), pasando a ser o organismo, o corpo, un vehículo do poder, un punto de operación do poder na súa forma molecular (micropoder).

O suxeito deixa de ter autonomía e tamén deixa de ter unha sorte de asepsia ou neutralidade ontolóxica e epistemolóxica que o fixera coincidir ficticiamente coa súa consciencia racional, para desfacerse en afectos, conceptos e observacións que o ligan, que o incardinan ao mundo. Deste xeito desaparece un Eu separado del, do obxecto de coñecemento e xuízo. O espazo da representación non ten cabida xa, ao entender que o suxeito se forma a partir da experiencia⁵⁶², de distintos niveis de experiencia baixo os que está codificado: a mente⁵⁶³, como sistema de facultades, recibe os estímulos, as impresións, que se conectan. Pero, a diferenza dos idealistas, Deleuze considera que non é o suxeito quen fai estas conexións baixo unha relación de causalidade, senón que a mente é o lugar onde estas se realizan. A maiores, digamos con Barroso, que é todo o organismo o medio a través do que “se fan proliferar as conexións” (2006: 215).

⁵⁶¹ Cfr. Braidotti 2004: 142.

⁵⁶² Cfr. Colebrook 2003: 80.

⁵⁶³ Este termo, ‘mente’, non é deleuzeano, é tomado de Colebrook (2003: 80).

Así, a subxectivación aparece como “a produción de modos de existencia ou de estilos de vida” (Deleuze, C, 184), sendo desta forma un suxeito de enunciado “submiso á normalización dunha realidade dominante” (Deleuze e Guattari, MM, 134). De feito, o exercicio do poder moderno non é máis que “procesos de normalización, de modulación, de modelización, de información, que se basean na linguaxe, a percepción, o desexo, o movemento, etc.” (Deleuze e Guattari, MM, 463), máis que a represión directa ou a ideoloxía simple⁵⁶⁴.

Porén, a pesar de que nos mantemos en procesos de produción de subxectividade creados en Grecia⁵⁶⁵, que pregou a forza -elemento propio do Afora- dun xeito determinado, son posibles outros modos de individuación, ademais das do tipo “suxeito”. Son as individuacións de tipo “acontecemento, sen suxeito”, e outras, “unha grande cantidade de vías” (Deleuze, C, 184), individuais e colectivas, aínda por descubrir, por practicar.

Mentres, dicimos, mantemos o suxeito como derivación da produción grega de subxectividade, que prega a forza do Afora ao seu modo, en función dos seus intereses, seguindo unha estratexia de relación de forzas “que pasaba por unha rivalidade entre homes libres” (Deleuze, F, 148), na que a forza afecta a outras forzas (espontaneidade) á vez que é afectada por elas (receptividade). O que sucede é que disto xorde a relación da forza consigo mesma, o seu poder para afectarse a si mesma: o ser humano “non prega as forzas que o compoñen sen que o afora non se pregue á súa vez, non abra un Si mesmo” nel (ibid). Agora ben, cada pregamento ontolóxico definido a través dun modo

⁵⁶⁴ Deleuze e Guattari, MM, 463.

⁵⁶⁵ Seguimos xogando aos gregos, bromea Deleuze (F, 140).

de ser-saber (enunciados) e de ser-si mesmo (subxectivación)⁵⁶⁶ varía ou está marcado pola singularidade histórica.

O suxeito deleuzeano, postestructuralista, é, entón, “multiplicidade plural, horizonte móbil ou centro sempre descentrado no seu errar, ocupa o lugar baleiro e nómade” que circunda ou sobre os que se constrúen os “xuízos de existencia e atribución” (Tudela 2005: 71). O suxeito sitúase agora, pola definición transcendental, no intersticio, nos lugares intermedios entre os estratos, entre os seres, entre as composicións molares: a subxectivación é molecular e percorre todos os pregamentos: o corpo, o campo social (de relación de forzas), o coñecemento (como constitución da relación entre a verdade e o noso ser) e o Afora⁵⁶⁷. O interese está, para o noso filósofo, en poder saírmolos dos estratos interiorizados que elaboran un suxeito illado e acceder “á diferenza, á variación e á metamorfose” (Conley 2005: 172). Para abrir esta vía, esta posibilidade, hai que entender o ser humano “baixo a condición do pregamento e a través dos filtros do coñecemento, do poder” (ibid).

Pero a historia da humanidade é o esforzo por dar consistencia ou identidade ao si-mesmo, marcado nos seus estadios. Trátase dunha sorte de “embriaguez neurótica” (Horkheimer e Adorno 1994: 86), que se constitúe como institución, das máis antigas, por medo a perderse a si mesmo, “á morte e á destrución”, por desexo de perpetuarse. Para Deleuze, é a paixón polo coñecemento e o seu esforzo o que “lle proporciona o contido dunha constancia”, o que “fai posible unha actividade práctica e moral, e dá á historia a súa significación” (Deleuze, ES, 24). O ser humano é “parcial”, porque está atado ao organismo, á significancia e á interpretación: á subxectivación, ao fin e ao cabo.

⁵⁶⁶ Deleuze, F, 148.

⁵⁶⁷ Cfr. Conley 2005: 172.

Os modos de suxeición, polos que o suxeito aparece como medio ou canle do poder e o converten en obxecto, foron estudados por Foucault⁵⁶⁸, que atopou tres modos polos cales os seres humanos pasan a ser suxeitos: “primeiramente están os diferentes modos de investigación que buscan acceder ao estatuto da ciencia”, é dicir, o suxeito que fala na “gramática xeneral, filoloxía ou lingüística”, despois aparece a “obxectivación do suxeito produtivo, o suxeito que traballa” ou a que vén dada “polo mero feito de ser un ser vivo, en historia natural ou bioloxía” (Foucault 1990: 21). Posteriormente, Foucault analizou as “prácticas escindintes (*pratiques divisantes*)”⁵⁶⁹, nas que “o suxeito é dividido no interior de si mesmo ou dividido dos outros”, proceso que tamén o converte nun obxecto. Por último, Foucault buscou “o modo en que o ser humano aprendeu a recoñecerse como suxeito dunha sexualidade” (ibid).

Máis alá dos estratos concretos ou codificacións que Deleuze e Foucault recoñecen como suxeicións e que lle outorgan unha certa estabilidade “subxectiva”, a subxectividade é levada agora “a un pregamento de fluxos externos”, a un “devir extremo” (Aragüés, 1997: 9) no que interior e exterior desaparecen, quedando só “unha axitación, unha danza moleculares” (Deleuze, K, 21). “O adentro como operación do afora” é recoñecido xa en Foucault por Deleuze (F, 129). Para Deleuze, o tema de Foucault é o *dobre*, é dicir, como o afora se proxecta no adentro, como se interioriza o afora, como o que se dá é unha repetición do diferente, a presenza dun non-Eu, máis que a emanación do Eu⁵⁷⁰. Neste “redobramento o outro nunca é un dobre, son eu o que me vivo como o dobre do outro: eu non estou no exterior, atopo o outro en min” (Deleuze, F, 129). Así o afastado é o máis próximo.

⁵⁶⁸ Vid. Foucault 1990: 20-21.

⁵⁶⁹ Como exemplo, “a partición entre tolo e home cabal, enfermo e individuo san”, etc.

⁵⁷⁰ Conley 2005: 171.

Ora, o que se practica en Occidente⁵⁷¹ é a individuación “segundo as esixencias do poder”, é dicir, “vincular a cada individuo a unha identidade sabida e coñecida, determinada” (Deleuze, F, 139) e, sobre ela, operar os enunciados.

Entón, preséntase a loita pola subxectividade como “dereito á diferenza, dereito á variación, á metamorfose” (Deleuze, F, 139) e o abandono dunha idea ou dunha ficción de suxeito como soporte no que se aglutinan múltiples estados. Esta diferenza interna que agora se reconece non é múltiple, é multiplicidade, ao modo inmanente, é dicir, unha unidade múltiple ou a desaparición dunha formulación conceptual dicotómica excluínte, que diferencie entre o múltiple e a unidade molares. Agora o individuo é “concentración, acumulación, coincidencia dun certo número de singularidades preindividuais converxentes” ou “a actualización de singularidades preindividuais” (Deleuze, P, 86), e a individuación, previa á formación do suxeito⁵⁷². O suxeito só aparece como a forma máis común (en Occidente) de individuación. Esta afirmación condúcenos a unha formulación ontopolítica, máis presente en *Mil Mesetas*⁵⁷³, onde os individuos son, logo, como acumulación de singularidades, coleccións de acontecementos, serie de diagramas ou cartografías nas cales se inscriben, formadas por lonxitudes, latitudes, liñas que reflicten intensidades que varían seguindo diversos fluxos. Estas liñas poden estar tapiadas, cegadas, bloqueadas, moribundas ou poden ser activas, arrastrándonos a algo que se nos escapa. Unha *haecceidade*.

A remisión á física é inevitable en tanto que Deleuze e Guattari⁵⁷⁴ explicitan tal cousa ao falar das formas accidentais fronte as esenciais ou aos suxeitos determinados:

⁵⁷¹ Deleuze afirma que en Oriente pode non aparecer o pregamento do afora como modo propio de formación de subxectividade, senón que, máis ben, a liña do afora se mantería frotante, no baleiro, debido ao seu “esforzo por respirar no baleiro, sen produción específica de subxectividade” (F, 139).

⁵⁷² Cfr. Deleuze, DR, 76.

⁵⁷³ Deleuze e Guattari, MM, 264.

⁵⁷⁴ Deleuze e Guattari, MM, 257.

“as formas accidentais son susceptibles de *máis* e de *menos*: máis ou menos caritativo, e tamén máis ou menos branco, máis ou menos quente. Un grao de calor é un calor perfectamente individuado que non se confunde coa substancia ou o suxeito que o recibe” (Deleuze e Guattari, MM, 257), isto é, conta cunha sorte de individualidade única que non “se confunde coa do suxeito” (ibid). Tal grao, tal intensidade é “un individuo, *haecceidade*, que se compón con outros graos, outras intensidades para formar outro individuo” (ibid). Entre as formas substanciais e suxeitos dáse este xogo de “*haecceidades*, graos, intensidades, acontecementos, accidentes” (Deleuze e Guattari, MM, 258) que supoñen individuacións ben diferentes ás que os suxeitos “ben formados reciben” (ibid).

Polo tanto, a individuación atópase nun campo previo, previo só formalmente, por suposto, “non preexistente aos individuos que nel se forman” (Barroso 2006: 176) pero transcendental, ao igual que o principio de individuación, “no sentido de que non está determinado polos individuos que constitúe, nin calcado sobre as súas figuras” (ibid). Simplemente “opera coas relacións diferenciais entre as singularidades, como sentido de diverxencia entre as series, como comunicación dos acontecementos e como actualización dos virtuais” (ibid). Por estas características de funcionamento, o principio de individuación non se atopa na extensión onde se organizan os individuos, senón que se trata da diferenza interna, virtual, do campo transcendental que actualiza as diferenzas externas, extensas da materia⁵⁷⁵. Ese campo é o da “enerxía neutra”, significando “neutro entón preindividual e impersoal” (Deleuze, LS, 217), sen que isto cualifique o estado desa enerxía, que simplemente emite as singularidades nas que se vai diluír o Eu a partir de agora.

⁵⁷⁵ Deleuze, DR, 233.

Os individuos veñen despois da individuación e isto é entendido como unha “ontoxénese invertida” na cal a individuación é un acontecemento puro, máis rico que “o individuo que resulta dela” (Barroso 2006: 186). O suxeito, logo, parte do campo de singularidades preindividuais, asubxectivas, (micro)percibidas polo espírito nas súas relacións diferenciais, formándoas en impresións e formándose aquel, o suxeito, tamén a partir delas. Empírica e transcendentemente, mediante contraccións e retencións do campo de enerxía “libre e non ligada” (Deleuze, LS, 122), o espírito constitúese en subxectividade, que aparece como algo que debe ser fundado e que, dende logo, perde a súa unidade (concedida polo racionalismo).

Ese mundo de singularidades preindividuais xa foi descuberto por Nietzsche, segundo Deleuze, quen lle chamou dionisiaco ou vontade de poder: “singularidades nómades que xa non están aprisionadas na individualidade fixa dun Ser infinito (a famosa inmutabilidade de Deus) ou nos límites sedentarios do suxeito finito” (Deleuze, LS, 123). As singularidades do abismo, que non é indiferenciado, compóñense, converxen en liñas de puntos ordinarios e descompóñense “emitindo sempre unha tirada de dados que forma parte dun mesmo tirar, sempre fragmentado e reformado en cada tirada” (ibid). Apolo é a individuación harmoniosa pero ficticia, que libera do sufrimento de atoparse desfeito, naufragado, absorbido no ser orixinal (Dionisos), á vez que constrinxen ao intentar unificar “un número finito de singularidades do sistema” (Deleuze, LS, 124). É por iso que Apolo e Dionisos non son realidades contrapostas, senón dúas formas de intentar resolver o sufrimento da especie.

As singularidades, logo, son a xénese dos individuos, que producirán o Moi e o Je ao actualizarse, ao efectuarse, sen que estas efectuacións coincidan co seu potencial, porque “a individuación como tal é inseparable dun fondo escuro que a fai xurdir e a

arrastra consigo” (Deleuze, DR, 233), pero o acontecemento (puro) é sempre máis rico que a súa actualización. Así atopamos o campo transcendental. Entendemos, pois, que un acontecemento ideal “é un conxunto de singularidades, de puntos singulares que caracterizan unha curva matemática, un estado de cousas físico, unha persoa psicolóxica e moral” (Deleuze, LS, 72), sen que por isto se confundan con tales actualizacións.

As singularidades son consideradas unha especie de casilla baleira, porque nelas non caben nin o ser fixo (deus ou persoa), por ser nómades, nin o abismo indiferenciado, pola organización evidente da superficie dese campo, pola súa innegable potencia xenética. A tarefa é facer falar a ese espazo baleiro, espazo dunha dimensión allea á significación, á designación, producíndolles, a esas singularidades, outorgándolles un sentido que vén aberto dende a liña do Aión pero que se “regulariza nun sistema individual” de presente (Deleuze, LS, 95). As persoas, entón, constrúense nas proximidades destas singularidades prepersoais a partir de nós, puntos de ebulición, de retroceso, etc; a partir do denominado “arranxo”: unha liña que conduce do virtual ao actual, que nunca é tan completo coma aquel, que nunca é idéntico, logo, pero o mantén latexando: “a vida nos pregamentos” (Deleuze, F, 158). A efectuación⁵⁷⁶ da individuación trae consigo o campo que a fai xurdir e do que vén.

Ora ben, Deleuze distingue entre a individuación física e vital: se a primeira se refire a un individuo físico que recibe unha información inicial, unha única vez, o individuo vivo recibe sucesivas achegas e “fai compatibles diversas singularidades” (Deleuze, ID, 118). A maiores, a individuación física faise no límite do corpo, mentres que “a vital crece dende o interior e dende o exterior” (ibid), estando ambos os dous

⁵⁷⁶ Poderíamos distinguir entre “efectuación, definida pola converxencia das liñas diverxentes de base; a individuación, definida pola actividade dos campos inmanentes de intensidade; a diferenciación, definida polos dinamismos espazo-temporais que corresponden a estes campos; e a actualización, definida pola diferenza de intensidade como razón pasiva do paso do virtual ao actual” (Barroso 2006: 171).

espazos, interior e exterior, topoloxicamente en contacto. O suxeito, logo, é só un tipo de individuación e a individuación dun individuo vital permite, por outra banda, o devir do mesmo, da actualización⁵⁷⁷. O feito de permitir o devir dunha individuación vital faíños ter en conta a organización ou composición de cada acontecemento ideal actualizado, porque o devir é o modo específico do virtual, pero o feito de entender que a actualización se dá nunha forma determinada obríganos a pensar a individuación tamén como cualificación ou especificación, é dicir, obríganos a pensala na súa extensión, en como se diferencia do espazo externo, circundante. A individuación, logo, é o cruce desta “dobre síntese” (Deleuze, ID, 129): composición e cualificación.

Entón, a partir do fondo escuro onde todo está contraído, co(i)mplicado, explícase o mundo, dilátase, desprégase como serie de forzas impersoais e diverxentes que manteñen as súas raíces empíricas no non-dado (empirismo transcendental). Esta disparidade constitutiva é un “campo problemático” (Galván 2005: 189) que se solventa coa actualización do acontecemento, coa individuación. Como xa se emparellou dalgún xeito, o par intensión - extensión corresponderíase co par problema - solución, provindo os segundos termos da profundidade diferencial que conlevan ou a que están ligados os primeiros.

Así, esta diferenza interna que constitúe o individuo e o suxeito expresa un punto de vista⁵⁷⁸, un mundo que non existe fóra dese suxeito e que non por isto se confunde con el: o mundo expresado distínguese do suxeito que o expresa. Semella oportuno empregar a terminoloxía de *Proust e os signos*, por aclaratoria: o mundo expresado é a “esencia”⁵⁷⁹ da zona ou rexión de ser que o suxeito envolve (ou que envolve ao suxeito). Esta “calidade última” do suxeito pertence a unha orde distinta pola

⁵⁷⁷ Deleuze, ID, 129.

⁵⁷⁸ Deleuze, DR, 118.

⁵⁷⁹ Sempre nun sentido deleuziano e remitíndonos, de feito, ao propio Deleuze (PS, 34-5).

que se pode afirmar, tendo en conta as características desa orde (virtual), que son os mundos, as esencias as que se envolven nos suxeitos, precedéndoos⁵⁸⁰ (e non os suxeitos os que explican esas esencias)⁵⁸¹. Non hai un suxeito cunha perspectiva, senón que as perspectivas abarcan ás subxectividades, envolvéndoas: se a identidade da cousa son as súas series diverxentes, cada perspectiva é un conxunto de círculos e series no caos desfundamentado ou informal, pero sempre autónoma⁵⁸². Nesas series diverxentes, sub-representativas nace a individuación.

9. Sentido: da produción á pragmática xeneralizada

“Todo é signo, sentido, esencia” (Deleuze, PS, 107) e o noso deber é interpretalos: “temos que ser exiptólogos” (ibid) e permitir que aqueles poñan en funcionamento algunha facultade, intelixencia, imaxinación, memoria, co fin de violentar o pensamento. O pensamento do que se fala non é a razón clara, o sentido común diáfano, que funciona co recoñecemento e a predición⁵⁸³, senón que para acceder aos elementos habitantes coimplicados de rexións escuras (signos, esencias) é preciso achegarse a elas mediante un xeito distinto ao establecido pola filosofía occidental: “é necesario (...) facer saír da penumbra o que eu sentira, convertelo nun equivalente espiritual” (Deleuze, PS, 179).

Porén, para chegar a este discurso máis, se queremos, flexible ou liberado, sobre a linguaxe, Deleuze atravesa, con respecto a ela distintas etapas. Dende, na *Lóxica do Sentido*, entender que o sentido se produce, en relación ao acontecemento que unha

⁵⁸⁰ Rajchman 2000: 85.

⁵⁸¹ Deleuze, PS, 35.

⁵⁸² Deleuze, DR, 118.

⁵⁸³ Ansell 1997a: 11.

proposición intenta referir, a unha pragmática xeneralizada, en *Mil Mesetas*, segundo a cal o signo, a linguaxe, ten que saír de si mesma e entender que se empapa de, que vive entre factores non lingüísticos.

9.1 A proposición

Nas proposicións que mediante a linguaxe se articulan para, dalgún xeito, facer referencia ao mundo, aos acontecementos⁵⁸⁴, cabe observar varios tipos de relacións. Coincídese en distinguir tres: a designación, a manifestación e a significación. A *designación* ou indicación “é a relación da proposición cun estado de cousas exterior” (Deleuze, LS, 35). Segundo a designación pode ser formalizado o criterio do verdadeiro ou falso: “verdadeiro significa que unha designación está efectivamente cumprida polo estado de cousas”, e falso significa “que a designación non se cumpre” (ibid).

A segunda relación da proposición é a *manifestación*: “trátase da relación da proposición co suxeito que fala e se expresa” (Deleuze, LS, 36). Este suxeito conta cun desexo e/ou crenzas a respecto do obxecto ou do estado de cousas. Desta forma, a manifestación, en realidade, é a que permite a designación⁵⁸⁵. Os valores, aquí, xa non son verdadeiro ou falso, senón a veracidade e o engano, porque a manifestación corresponde ao “dominio do *persoal*” (ibid).

Por último, a *significación* é a relación “das palabras cos conceptos *universais* ou *xerais* e das relacións sintácticas con implicacións de concepto” (Deleuze, LS, 36). Entón, os elementos da proposición, dende a posición da significación, sempre se estarán referindo a outros conceptos ou proposicións, “capaces de servir de premisas á primeira” (Deleuze, LS, 37). Hai, logo, unha implicación conceptual *ad infinitum*, na

⁵⁸⁴ Deleuze, LS, 35.

⁵⁸⁵ Vid. Deleuze, LS, 36.

que os elementos operan cunha función demostrativa, como premisas, si, ou como conclusións⁵⁸⁶. Agora ben, a proposición en cuestión pode ser falsa, xa que pode estar ben fundamentada ou ‘demostrada’ segundo as implicacións conceptuais, pero non designar a un estado de cousas existente: logo, “a significación non funda a verdade sen facer tamén posible o erro” (Deleuze, LS, 37). Ademais, a significación non é homoxénea, porque os signos que implica son heteroxéneos, na medida en que “a implicación nunca alcanza a fundar a designación se non é dándolla enteramente feita, unha vez nas premisas e outra vez na conclusión” (Deleuze, LS, 39).

Por outra banda, se viamos que a manifestación funda a designación, tamén a manifestación fai posible a significación? Parece evidente, na medida en que tamén neste punto se pode aplicar o mesmo enunciado: é un Eu o que empeza a falar. Mais, as implicacións conceptuais que conleva este Eu supoñen que se presente “como dotado dunha significación inmediatamente comprendida, idéntica á súa propia manifestación” (Deleuze, LS, 38). Mais, precisamente porque na orde das implicacións conceptuais que conleva a significación, a remisión, como dixemos, ata o infinito, provoca un círculo, o círculo da proposición, no que “estamos atrapados” (Deleuze, LS, 39), cabe preguntarse se é preciso engadir a estas tres dimensións da proposición, unha cuarta, “que sería a do sentido” (ibid).

Primeiramente, o noso autor cuestiónase se o sentido se pode atopar nas dimensións anteriores⁵⁸⁷. En canto á designación, sempre supón o sentido, hai que instalarse nel para efectuala, xa que ten que partir dunha correspondencia –e non arbitrariedade- entre as palabras e as cousas⁵⁸⁸. A manifestación, tamén, xa que, na medida en que se fundamenta nas implicacións conceptuais da significación, en tanto

⁵⁸⁶ Vid. Deleuze, LS, 37.

⁵⁸⁷ Vid. Deleuze, LS, 39.

⁵⁸⁸ Deleuze, LS, 40.

que se dá un Eu que fala, se non se partise do sentido, derrubaríase a identidade do falante. Por último, a significación, á que si se lle outorga a condición de verdade xa se lle outorga algo común co sentido, un carácter “que é xa o do sentido” (Deleuze, LS, 40), estamos elevando a condición por riba do verdadeiro e do falso, que simplemente se remitía, segundo a designación, ao estado de cousas. E ao elevar esta condición, estase elevando, concretamente o condicionado a tal estado de condición “para concebir a condición como simple posibilidade do condicionado” (Deleuze, LS, 41). Non poderíamos saír desta dinámica, a non ser que a condición de verdade se dispuxera “dun elemento propio distinto da forma do condicionado, debería ter algo *incondicionado* capaz de asegurar unha xénese real da designación e das outras dimensións da proposición” (ibid). Deste modo, a verdade xa non se presentaría como forma de posibilidade conceptual, senón como “materia ou ‘estrato’ ideal, é dicir, non xa como significación, senón como sentido” (ibid).

Entón poderase saír da proliferación convulsiva do círculo, entendendo, coa remisión aos estoicos realizada por Deleuze, que se as designacións son equiparables ás representacións sensíbeis, e as significacións, ás representacións racionais, “só os acontecementos incorporais constitúen o sentido expresado” (LS, 154). “O sentido é o expresado da proposición, este incorporal na superficie das cousas, entidade complexa irreductible, acontecemento puro que insiste ou subsiste na proposición” (Deleuze, LS, 41). De natureza diferente ao estado de cousas, ao desexo e ás expectativas do eu, e aos conceptos universais ou singulares, o sentido é un *aliquid* que non se confunde con todo iso nin coa proposición⁵⁸⁹. Hai que fender o círculo para atopar a natureza do sentido, do expresado⁵⁹⁰.

⁵⁸⁹ Deleuze, LS, 42.

⁵⁹⁰ Deleuze, LS, 43.

9.2 Producción de sentido: o sentido e o sensentido

Por unha banda, o sentido non existe fóra do expresado, da proposición. Pero non se pode dicir, tampouco, que o sentido existe, “senón só que insiste ou subsiste” (Deleuze, LS, 43). Agora ben, tampouco se confunde, acabamos de dicir, coa proposición, “ten unha ‘obxectividade’ completamente distinta” (ibid), porque expresión e expresado son cousas distintas. O sentido atribúese, pero non á proposición, senón que é o atributo “da cousa ou do estado de cousas” (ibid). O atributo da proposición é o predicado, “por exemplo un predicado cualitativo como verde” (ibid). Pero o atributo da cousa é o verbo, “verdear, por exemplo, ou mellor, o acontecemento expresado por este verbo” (Deleuze, LS, 44).

O sentido, logo, non é un ser, “e non cualifica a un ser; é un extra-ser. Verde designa unha calidade, unha mistura de cousas, unha mistura de árbore e de aire onde a clorofila coexiste con todas as partes da folla. Verdear, pola contra, non é unha calidade na cousa, senón un atributo que se di da cousa, e que non existe fóra da proposición que a expresa ao designar a cousa” (Deleuze, LS, 44). O sentido, entón, é o atributo do estado de cousas, aínda que tende unha face cara el e outra cara a proposición. É, entón, a fronteira entre as dúas realidades: proposicións e estados de cousas. Mais para isto hai que distinguir o acontecemento da súa efectución espazo-temporal, e non tratar de preguntar cal é o sentido do acontecemento, pois o acontecemento é o sentido en si⁵⁹¹. O acontecemento, logo, ten unha parte na proposición na que subsiste e no estado de cousas “en cuxa superficie sobrevén” (Deleuze, LS, 55).

⁵⁹¹ Deleuze, LS, 44.

Se un lado do espello estaba constituído pola designación, a manifestación e a significación, o outro, di Deleuze⁵⁹², está constituído polos expresados, polo sentido. E, como dicimos, é fronteira ou bisagra que articula a diferenza entre as proposicións e as cousas. Entón, o sentido é o lugar dende o que un fala: “está sempre presuposto dende o momento no que *eu* empezo a falar, non podería empezar sen este presuposto” (Deleuze, LS, 50). Por isto, o sentido é aquilo que nunca se di: “nunca digo o sentido do que digo” (ibid).

Porén, a maiores hai que entender que existen “acontecementos ideais inefectuales nun estado de cousas” (Deleuze, LS, 56): distinguindo dúas clases de ser, o do real, “como materia das designacións, e o ser do posible como forma das significacións, debemos engadir aínda este extra-ser que define un mínimo común ao real e ao posible e ao *impossible*” (ibid). Os imposibles, entón, son extra-seres que tamén subsisten na proposición. É unha sorte de instancia paradoxal que percorre as dúas series diverxentes de proposicións e cousas, facéndoas converxer (pero sen volvelas converxentes⁵⁹³). Sempre está desprazada de si mesma, esta instancia, séndolle propio “estar en exceso na serie que constitúe como significante, pero tamén en defecto na outra que constitúe como significado” (Deleuze, LS, 61). E isto sucede por ser un *lugar baleiro* na serie na que está en exceso, a do significante, e un *ocupante sen lugar* na serie na que está en defecto, a significada⁵⁹⁴.

Pódese inferir, a partir desto, un mínimo esbozo de estrutura⁵⁹⁵: dúas series heteroxéneas, significante e significada. Os termos que compoñen cada unha existen pola relación que manteñen cos demais. E a cada relación ou ao valor de cada relación

⁵⁹² LS, 48.

⁵⁹³ Vid. Deleuze, LS, 61.

⁵⁹⁴ Ibid.

⁵⁹⁵ Deleuze, LS, 70.

lle corresponden acontecementos (compostos de singularidades). Así, cada estrutura implica unha serie ou rexistro de acontecementos ideais. Por último, as dúas series converxen cara un elemento paradoxal que non pertence a ningunha e só circula a través delas e que actúa como ‘diferenciante’, o “principio de emisión das singularidades” (Deleuze, LS, 70). Este elemento articula estas series, asegura o paso de singularidades e redistribúeas, así como determina “como significante a serie na que aparece en exceso” (Deleuze, LS, 71) e como significada “aquela na que aparece correlativamente en defecto”. E, sobre todo, asegura “a doazón de sentido nas dúas series” (ibid).

Dalgún xeito, o elemento paradoxal é o sensentido⁵⁹⁶: así como os termos de cada serie tiñan sentido en función da súa relación relativa cos demais termos, esta posición relativa depende “da posición absoluta de cada termo en función da instancia = x determinada como sensentido e que circula sen cesar a través das series” (Deleuze, LS, 88). Desta circulación aparece producido o sentido, “como sentido que remite ao significante, pero tamén sentido que remite ao significado” (Deleuze, LS, 89). O sentido, así, é sempre un efecto, “efecto de superficie, efecto de posición, efecto de linguaxe” (ibid). Este efecto que se estende pola superficie dos acontecementos coexiste coa súa propia causa, causa inmanente, “inseparable dos seus efectos” (ibid). E o sensentido é “o que non ten sentido, e á vez o que, como tal, se opón á ausencia de sentido efectuando sempre a doazón de sentido” (Deleuze, LS, 90). Mais este sentido debe ser entendido, non como unha produción causal do sensentido, senón coma un efecto óptico: o sensentido é o que circula entre as diferenzas de linguaxe e mundo, o sentido, tal efecto óptico⁵⁹⁷.

⁵⁹⁶ Deleuze, LS, 87.

⁵⁹⁷ Vid. May 2005: 109.

Esta doazón de sentido sempre se realiza nun espazo precedente ao bo sentido e ao sentido común⁵⁹⁸. Se o sentido común funcionaba como órgano ou función, en tanto que remitía “unha diversidade calquera á forma do Mesmo” (Deleuze, LS, 95), o bo sentido prevé e remite a diversidade a unha “forma de identidade do suxeito” (ibid) ou á forma de permanencia dun obxecto ou dun mundo. A alianza entre os dous sintentízase na forma de Eu, mundo e Deus⁵⁹⁹. Mais vemos que o sentido se produce como o expresado das proposicións e o atribuíble dos estados de cousas pola acción dinámica da instancia = x que percorre as dúas series⁶⁰⁰. O sentido é inmaterial: aínda que é resultado das cousas corporais, “das súas misturas, das súas accións e paixóns” (Deleuze, LS, 103), é dunha natureza “completamente diferente que a causa corporal” (ibid). O sentido non ten relación cos corpos, senón cos incorporais⁶⁰¹.

De aí a fragilidade do sentido: “o atributo é dunha natureza diferente das calidades corporais. O acontecemento é de natureza diferente das accións e paixóns do corpo. Pero *resulta* delas: o sentido é o efecto de causas corporais e das súas misturas. Ata o punto de que sempre corre o risco de quedar atrapado pola súa causa” (Deleuze, LS, 110). Por esta indiferenza ou autonomía con respecto ás súas causas, “o sentido como efecto ou acontecemento caracterízase por unha espléndida impasibilidade” (Deleuze, LS, 111). Tal impasibilidade indica a diferenza con respecto ás proposicións e con respecto aos estados de cousas designados. Mais con respecto á súa cuasi-causa, “que o produce e o distribúe na superficie” (ibid), causa ideal, a relación de inmanencia que manteñen, fai que apareza como produtor, aínda sendo produto⁶⁰².

⁵⁹⁸ Deleuze, LS, 96.

⁵⁹⁹ Deleuze, LS, 95.

⁶⁰⁰ Vid. Deleuze, LS, 102.

⁶⁰¹ Deleuze, LS, 53.

⁶⁰² Deleuze, LS, 111.

Entón, o sentido ten a face cara as proposicións e cara os estados de cousas, ao igual que o propio acontecemento, que se remite a eles, diferenciándose, tamén, das súas calidades físicas, sendo completamente diferente delas, por moito “que se encarne nelas ou se efectúe nelas” (Deleuze, LS, 174). A liña-fronteira que é o sentido “fai converxer esas series diverxentes, pero non suprime deste xeito nin corrixe a súa diverxencia. Porque as fai converxer non nelas mesmas, o que sería imposible, senón arredor dun elemento paradoxal que (...) circula a través das series” (Deleuze, LS, 189).

Toda linguaxe, para o Deleuze da *Lóxica do sentido* ten, entón, tres figuras: a da *superficie* metafísica ou transcendental, a da *liña* incorporal abstracta e o *punto* descentrado, isto é, “os efectos de superficie ou acontecementos” (Deleuze, LS, 189), “a liña do sentido inmanente ao acontecemento” (ibid) e, sobre ela, “o punto de sensentido, sensentido de superficie copresente ao sentido” (Deleuze, LS, 190).

9.3 Lingüística e pragmática

“Todo discurso é indirecto, e a traslación propia da linguaxe é o discurso indirecto” (Deleuze e Guattari, MM, 82). Así se establece xa ao inicio do capítulo 4. “Postulados da lingüística”, no *Mil Mesetas*. Así Deleuze e Guattari defenden que, pola posibilidade da linguaxe humana, a diferenza das demais especies, de transmitir non só o que un/ha percibiu, senón tamén o que non foi percibido polo suxeito falante, a linguaxe non é só “comunicación dun signo como información” (Deleuze e Guattari, MM, 83). Funciona mediante consignas⁶⁰³, unidades elementais⁶⁰⁴, en tanto que a linguaxe é, precisamente, entendida como “a abominable facultade que consiste en emitir, recibir e transmitir consignas” (Deleuze e Guattari, MM, 81). Aínda máis: a linguaxe non é “para que se crea nel, senón para obedecer e facer que se obedeza”

⁶⁰³ Deleuze e Guattari, MM, 83.

⁶⁰⁴ Deleuze e Guattari, MM, 81.

(ibid). Polo tanto, “unha regra gramatical é un marcador de poder antes de ser un marcador sintáctico” (Deleuze e Guattari, MM, 82).

Partindo desta base irase desenvolvendo o razonamento polo que os nosos autores chegan a establecer a necesidade dun pragmatismo xeneralizado, en tanto que se deixa de entender a linguaxe como realidade inocente. Primeiramente, remitíndose ás teses de Austin, Deleuze e Guattari, explicitan que as relacións entre a acción e a palabra non só se deben a relacións extrínsecas “tales que un enunciado pode describir unha acción nun modo indicativo ou ben provocala nun modo imperativo, etc.” (MM, 83), senón que tamén existen relacións intrínsecas.

Isto é, hai certas accións “que se realizan ao dicilas” (Deleuze e Guattari, MM, 83), digamos, o uso performativo: “xuro ao dicir *xúroo*”, e outras que se realizan ao falar: o ilocutorio: “interrogo ao dicir ‘*est-ce que...*’”, prometo ao dicir ‘amote...’, ordeno ao empregar o imperativo..., etc. (ibid). Todos estos presupostos implícitos (ou non discursivos) teñen unha serie de consecuencias. A saber: a linguaxe ten que deixar de ser considerada un código, sen máis, porque a linguaxe, vemos, non informa (fai algo máis: efectúa actos implícitos). En segundo lugar, a semántica, a sintáctica, etc., non son zonas científicas independentes da pragmática, espazo onde recaía todo aquilo que non era explicitamente lingüístico: agora a pragmática é “o presuposto de todas as outras dimensións, e insinúase por todas partes” (Deleuze e Guattari, MM, 83). Por último, lingua e palabra non se poden distinguir, porque a palabra non pode remitirse asepticamente a unha significación a priori, ou á aplicación que se efectúa cunha sintaxe determinada, senón que “o sentido e a sintaxe da lingua non é posible definilos independentemente dos actos de palabra que ela presupón” (ibid).

Polo tanto, se a linguaxe non é a transmisión de información e os seus campos non están exentos da pragmática, senón que se constrúen nela, enténdese que o uso performativo explícase polo ilocutorio, xa que certos enunciados están ligados socialmente á execución de certas accións⁶⁰⁵, de modo que o tecido sociocultural é o que determina a linguaxe, e nela incluímos expectativas do falante, deducións do interlocutor, etc., de modo que as circunstancias das que depende o acto lingüístico manteñen unha relación inmanente co mesmo acto⁶⁰⁶. Dito doutro xeito, “o ilocutorio explícase á súa vez por arranxos colectivos de enunciación, por actos xurídicos, equivalentes de actos xurídicos, que distribúen os procesos de subxectivación ou as asignacións de suxeitos na lingua, pero que en ningún modo dependen deles” (Deleuze e Guattari, MM, 84).

Entón, as consignas, unidades elementais da linguaxe, dixemos, non son unha forma específica de enunciados explícitos (imperativos), senón “a relación de calquera palabra ou enunciado con presupostos implícitos, é dicir, con actos de palabra que se realizan no enunciado” (Deleuze e Guattari, MM, 84). As consignas, logo, non remiten a mandatos, senón “a todos os actos que están ligados a enunciados por una *obriga social*”, e caracterízanse pola redundancia, sendo a información “a condición mínima para a transmisión de consignas” (ibid).

A redundancia das consignas ten dúas formas: frecuencia e resonancia. A frecuencia lígase á significación e a resonancia á subxectivación⁶⁰⁷. Este carácter social da enunciación implica, logo, que son os arranxos colectivos que constitúen a linguaxe e definen a significación, os que determinan “como a súa consecuencia os procesos

⁶⁰⁵ Deleuze e Guattari, MM, 84.

⁶⁰⁶ Olkowski 1999: 227.

⁶⁰⁷ Vid. Deleuze e Guattari, MM, 85.

relativos de subxectivación, as asignacións de individualidade e as súas distribucións cambiantes no discurso” (Deleuze e Guattari, MM, 85).

Estes actos inmanentes do discurso, ou polos que o discurso lingüístico é un campo enunciativo social ou arranxo colectivo poden estar definidos, din os nosos autores⁶⁰⁸, polas transformacións incorporais que se dan nunha sociedade, no corpo dunha sociedade. Estas transformacións incorporais, sabemos, non son as paixóns e accións da sociedade, senón os atributos, “o expresado” ou, “o expresado dos enunciados” (Deleuze e Guattari, MM, 86). Como tales, son atribuídos aos corpos, pero “non para describilos ou representalos, pois estes xa teñen as súas calidades específicas” (Deleuze e Guattari, MM, 91), e, ao non representar, pois non aluden ao referente do signo, nin a tales calidades dos corpos, nin, polo tanto, ao estado de cousas, intervense neses corpos mediante un só acto de linguaxe⁶⁰⁹.

Por isto, se a linguaxe actúa como función, e o contido da función é a transmisión de consignas, as consignas, á súa vez, remítense aos arranxos, e os arranxos ás transformacións incorporais do corpo social, sendo os corpos sociais as variables da función-linguaxe, “a lingüística non é nada á marxe da pragmática (semiótica ou política)” (Deleuze e Guattari, MM, 90). Entón, expresión e contido son independentes, porque “as expresións ou os expresados van insertarse nos contidos, a intervir” neles, non os representa, senón que os anticipa, frenándoos ou precipitándoos, uníndoos ou separándoos, dividíndoos doutro xeito (Deleuze e Guattari, MM, 91).

Existe, logo, un paralelismo entre as formas de expresión e as formas de contido, pero non mediante a representación, senón mediante a actuación dos signos sobre as cousas: “un arranxo de enunciación non fala ‘das’ cousas, senón que fala *dende os*

⁶⁰⁸ Deleuze e Guattari, MM, 85.

⁶⁰⁹ Deleuze e Guattari, MM, 91.

mesmos estados de cousas ou estados de contidos” (Deleuze e Guattari, MM, 91). A independencia das dúas formas, expresións e contidos, indica que se pode pasar dunha a outra constantemente, que un signo non remite a un estado de cousas ou non é válido para un estado de cousas que serve como referente, senón para que “un segmento dunha releve constantemente a un segmento da outra, pase ou se introduza na outra. Como di Foucault, constantemente se pasa das consignas á ‘orde do mundo’ das cousas e á inversa” (ibid).

Ora ben, formas de contido e de expresión están nun “movemento de desterritorialización que as arrastra” (Deleuze e Guattari, MM, 92), e non teñen por que estar nun mesmo punto de desterritorialización. Segundo estes graos “os contidos e as expresións conxúganse, alternan, precipítanse reciprocamente, ou, pola contra, estabilízanse ao efectuar unha reterritorialización” (ibid). Danse dous eixos nestes arranxos de enunciados: un horizontal, que no segmento de contido é o arranxo maquínico dos corpos, e no segmento de expresión, o arranxo colectivo de enunciación; e un eixo vertical, con partes territorializadas dun lado e con máximos de desterritorialización que as arrastran, doutro⁶¹⁰. Non existe primacía, logo, do contido sobre a expresión: aquel non determina a esta⁶¹¹.

Mais, a independencia das dúas formas non implica que a relación sexa determinada. Isto é, non é que o contido sexa económico e a expresión ideolóxica, porque as súas formas non o son, e quedan reducidas a abstraccións⁶¹². As loitas e conflitos non están presentes nas formas máis que entendendo que as expresións interveñen na produtividade, pero “baixo a forma de produción de sentido ou dun valor-signo” (Deleuze e Guattari, MM, 94). Porque “un arranxo non conleva infraestrutura e

⁶¹⁰ Deleuze e Guattari, MM, 92.

⁶¹¹ Deleuze e Guattari, MM, 93.

⁶¹² Vid. Ibid.

superestrutura, nin estrutura profunda e estrutura superficial, senón que aplana todas as súas dimensións nun mesmo plano de consistencia no que actúan as presuposicións recíprocas e as insercións mutuas” (ibid). Polo tanto, “un campo social non se define tanto polos seus conflitos e contradicións como polas liñas de fuga que o atravesan” (ibid).

Outro erro sería considerar que a forma de expresión é simplemente o sistema lingüístico, porque, deste xeito, os contidos serían simplemente referencias e a pragmática se referiría unicamente á exterioridade dos factores non lingüísticos⁶¹³. Porén, a pragmática devén interna á lingua, “inmanente, e inclúe a variación de todo tipo de elementos lingüísticos” (Deleuze e Guattari, MM, 98). Tal variación sucede ao “facer pasar o enunciado por todas as variables, fonolóxicas, sintácticas, semánticas, prosódicas, que poden afectalo no máis curto período de tempo” (ibid). Esta variación á que se somete aos enunciados implica construír un *continuum* que non ten principio nin final e polo que con cada efectuación dun enunciado está presente todo o conxunto de enunciados, xa que esa liña de variación é virtual (aínda que non se actualice, é real)⁶¹⁴. Esta variación á que se somete a lingua pode facer caer o verbo ser a favor da conxunción ‘e..e..e..’⁶¹⁵, como veremos no subapartado 15.4 Subversión e variación: movementos ontolóxicos a partir do tatexo. Entón, as variables da lingua non son extrínsecas, senón inherentes a ela⁶¹⁶: este é o punto de vista da pragmática. Así veremos, en 15.4, que segundo o tratamento que se lle dea ás variables da lingua, para

⁶¹³ Deleuze e Guattari, MM, 94.

⁶¹⁴ Deleuze e Guattari, MM, 98.

⁶¹⁵ Cfr. Deleuze e Guattari, MM, 101.

⁶¹⁶ Deleuze e Guattari, MM, 105.

extraer constantes ou para polas en variación continua, teremos un uso maior da lingua ou menor, respectivamente⁶¹⁷.

A pragmática, entón, ten como función facer mapas dos calcos, definir o programa dos arranxos, o diagrama das máquinas abstractas da lingua, co fin de pór en movemento todo o conxunto⁶¹⁸. En termos individuais, por exemplo, no caso da escrita, en tanto que se trata de “sacar á luz ese arranxo do inconsciente, seleccionar as voces que bisban, convocar as tribus e os idiomas secretos” (Deleuze e Guattari, MM, 89), a pragmática é unha esquizoanálise, unha micropolítica⁶¹⁹.

9.4 Réximes de signos

Entón, como a linguaxe nunca ten “universalidade en si mesma” (Deleuze e Guattari, MM, 117), e como a forma de contido e de expresión son inseparables, mais independentes⁶²⁰, por todo o explicado anteriormente, cabe dicir que a forma de expresión pode ter formalizacións específicas: a cada formalización da expresión concreta chamámoslle réxime de signos, entendendo, logo, que “un réxime de signos constitúe unha semiótica” (ibid).

Un réxime significante “ten unha fórmula simple: o signo remite ao signo, e remite ao signo ata o infinito” (Deleuze e Guattari, MM, 118). A cadea significante que se constrúe fai que se poida, incluso, prescindir da noción de signo, xa que o signo non ten relación “cun estado de cousas que el designa, nin cunha entidade que el significa, senón unicamente a relación formal do signo co signo” (ibid). Deste xeito, a denotación

⁶¹⁷ Deleuze e Guattari, MM, 106.

⁶¹⁸ Deleuze e Guattari, MM, 148.

⁶¹⁹ Deleuze e Guattari, MM, 27.

⁶²⁰ Deleuze e Guattari, MM, 117.

está incluída na connotación, aspecto que nos indica que “se está de cheo no réxime significante do signo” (ibid)⁶²¹.

A característica, logo, é que nunca se chega a ningures, senón que se dá unha remisión indefinida, rede infinita, pero “infinitamente circular” (Deleuze e Guattari, MM, 118), porque “o signo sobrevive tanto ao seu estado de cousas coma ao seu significado, salta como un animal ou coma un morto para volver a ocupar o seu posto na cadea e investir o seu novo estado, un novo significado do que aínda se extrae” (Deleuze e Guattari, MM, 119). Mais a circularidade do sistema de signos implica tamén a multiplicidade dos círculos o cadeas: “o signo non só remite ao signo nun mesmo círculo, senón tamén dun círculo a outro ou dunha espiral a outra” (ibid). O exemplo que empregan Deleuze e Guattari⁶²² vén de Levi-Strauss: un indio hopi relaciona un desorde social cun incidente doméstico. A conmoción nun plano é proxección doutro. Así salta dun círculo a outro.

Outra característica do réxime significante é que, ademais de organizar os signos en círculos, debe asegurar a expansión dos círculos (ou da espiral), “volver a proporcionar significante ao centro para vencer a entropía característica do sistema, para que novos círculos se dilaten ou para que os antigos sexan realimentados” (Deleuze e Guattari, MM, 120). Para que isto se poida conseguir é necesaria a interpretación. Esta vaise prolongar “ata o infinito, e nunca atopa nada que interpretar que non sexa xa de por si unha interpretación” (ibid). A consecuencia é que o significado é xa un

⁶²¹ Os nosos autores indican que non están a referir aos índices, “estados de cousas territoriais que constitúen o designable”, nin aos iconos, “operacións de reterritorialización que constitúen á vez o significable”, senón ao signo cando acada un grao alto de desterritorialización relativa, sendo considerado xa como “*símbolo*, nunha constant referencia do signo ao signo” (Deleuze e Guattari, MM, 118).

⁶²² Deleuze e Guattari, MM, 119.

significante antes de ser significado, “o significado non cesa de restituír significativo” (ibid).

Porén, pódense establecer varios tipos de semióticas máis, sen que isto implique que se sucedan e se extingan, senón que sempre están, dalgún xeito, activos uns noutros⁶²³, aínda que predomine un: o presignificante, o contrasignificante e o postsignificante. A semiótica *presignificante* ou primitiva, na que o significativo non se impón ao contido nin ás mesmas formas de expresión. Polívoca, neste réxime “varias formas e varias substancias de expresións se entrelazan e se alternan” (Deleuze e Guattari, MM, 123). Trátase dunha “semiótica segmentaria, pero plurilineal, multidimensional, que combate de antemán calquera circularidade significativa” (ibid). O signo non remite a outro signo, senón ás territorialidades e segmentos “dos que cada signo é extraído”. Lonxe de e belixerante coa “abstracción universalizante, coa instauración do significativo” (ibid).

O réxime *contrasignificante* non procede por segmentariedade, como a anterior, senón por enumeración. Pero o número desta semiótica non é para marcar (número numerado). Pola contra, non é producido por nada exterior, senón que “sinala unha distribución plural e móvil, que establece funcións e relacións, que efectúa combinacións máis que adicións, distribucións máis que seleccións, que actúa por rupturas, transición, migración e acumulación máis que por combinación de unidades” (Deleuze e Guattari, MM, 123). É un número numerante.

Por último, o réxime *postsignificante*, que se define “por un proceso de *subxectivación*” (Deleuze e Guattari, MM, 124) no que a consciencia se fai inmanente á mesma organización do poder. Vexamos por que: as formas de normalización definen

⁶²³ Vid. Deleuze e Guattari, MM, 124.

os puntos de subxectivación dun individuo⁶²⁴. Tales formas de normalización veñen dadas pola rede de enunciados, que constitúen a forma de expresión dun corpo social determinado, e os puntos de subxectivación que xeran conforman, á súa vez, un suxeito de enunciación. Deste derívase o suxeito de enunciado, “é dicir, un suxeito atrapado en enunciados conforme a unha realidade dominante (da que a realidade mental só é unha parte, incluso cando parece oporse a ela)” (Deleuze e Guattari, MM, 133). Este suxeito de enunciado é como o ‘replicante’ do suxeito de enunciación⁶²⁵: a realidade dominante actúa internamente, por iso se fala de poder inmanente e dunha nova forma de extravidencia: “ser escravo de si mesmo” (Deleuze e Guattari, MM, 134). Mais, segundo Deleuze e Guattari⁶²⁶, non se pode identificar este réxime postsignificante cun momento histórico específico, nin cun pobo determinado, xa que existen múltiples casos.

Entón, na semiótica presignificante a enunciación é colectiva e remite aos segmentos de territorialización, escapando da abstracción. Na significativa dáse unha uniformización da enunciación e un control dos enunciados mediante a súa organización circular. Na contrasignificante opérase cos números numerantes, ligados aos espazos lisos nómades e, por último, a postsignificante, na que se procede por subxectivación, e a individuación conseguinte, concreta ou colectiva, faise inmanente á organización do poder. Toda semiótica, iso si, é mixta⁶²⁷.

9.5 Linguaxe e poder

A linguaxe, logo, non é inocente, senón que “o imperialismo do significativo asegura o mantemento do sistema” (Deleuze e Guattari, AE, 221). Foucault, de feito, xa indicaba que os discursos non son só signos, senón mesmamente prácticas que

⁶²⁴ Deleuze e Guattari, MM, 133.

⁶²⁵ Ibid.

⁶²⁶ Deleuze e Guattari, MM, 134.

⁶²⁷ Deleuze e Guattari, MM, 138.

forman os obxectos dos que falan, que as indican e deste xeito crean “un conxunto de condicións de existencia” (1983a: 81). Hai un “algo máis” a maiores dos contidos ideolóxicos ligados aos discursos (científicos, políticos, intelectuais,...): é unha política da verdade, “un réxime político, económico, institucional de produción de verdade” (Foucault 1999: 55). Por iso, segundo el, non basta con intentar mudar a consciencia da xente para mudar o mundo.

Por isto a deconstrución sería necesaria “como primeiro paso” (Bonta e Protevi 2004: 39) pero non suficiente, xa que é unha perspectiva impotente para facer estoupar a significación, porque as imbricacións semióticas teñen unha existencia propia, máis atrás dos efectos que causan nas cadeas de significación. O tal sería xogar “sobre a abundancia da linguaxe par quebrarse, para circular errática realizándose nun fluxo disolvente da representación mesma” (Rodríguez García 1997: 80), esquivando ou traspasando “os imperios da significancia social”, así como “a contundencia das psicoloxías” (ibid). O tal sería, en definitiva, romper as cadeas significantes cunha escritura desértica: “o deserto é a perda, (...) a presenza da anarquía coroada dun mapa sen rumbo” (ibid).

A linguaxe como instrumento de poder e de subversión do mesmo é proposta por Foucault, ao entender que é empregada na súa dimensión representativa e, deste xeito, ao falar, se determina o sentido das palabras⁶²⁸. Rachar ou abrir o sentido das mesmas é rachar as liñas de poder ou abrir os puntos de fuga nelas. Agora ben, o feito de que o *eu* se constrúa actualmente, nunha semiótica postsignificante, a través da linguaxe sitúao incardinado a ela, que o produce como “unha entidade funcional, socializada, xeneralizada” (Braidotti 2004: 43).

⁶²⁸ Foucault 1978: 343.

O erro que combate a pragmática deleuzeana está en entender o mundo como unha realidade externa rexida ou representada por un sistema autónomo de signos. Pero vimos que isto non é así, xa que non existe un mundo e unha linguaxe á parte de nós, senón que os códigos e os signos se espallan a través da vida⁶²⁹.

Mais o modo representativo da linguaxe nace do valor analóxico entre as cousas, é dicir, da identidade (e polo tanto, da diferenza –negativa-). doutro xeito, “o pensamento estaría destinado á singularidade” (Foucault 1978: 125), non se podería formar o nome común e, máis, tampouco “a memoria nin a imaxinación e, polo tanto, a reflexión. Non habería linguaxe” (ibid). Nisto fundaméntase o réxime do verbo ser, que permite unha certa utilidade cotiá, pero disipa, borra o real en si, que transcende ou supera a norma e se atopa, máis ben “nas oscilacións funcionais” (Foucault 1978: 349) da mesma.

Na orixe todo tiña un nome, propio ou singular, e despois “o nome vinculouse a un só elemento desa cousa e se aplicou a todos os outros individuos que tamén a contiñan” (Foucault 1978: 119). É dicir, esta sorte de refinamento de estilo traizoa “a mobilidade propia de toda linguaxe cando é espontánea” (ibid). Mais os nomes propios non son a designación dunha persoa ou suxeito, senón efectos, “un zigzag, calquera cousa que pasa ou que sucede entre dúas coma unha diferenza de potencial” (Deleuze e Parnet, D, 13).

Así, a través dos réximes de signos se expresan as organizacións de poder, que non teñen xa que ver cunha ideoloxía, senón que “efectúan en todas as partes as formalizacións do contido e de expresión cuxos segmentos entrelazan” (Deleuze e Guattari, MM, 73). Polo tanto, a linguaxe é un problema político máis que lingüístico.

⁶²⁹ Cfr. Colebrook 2003: 107.

Trátase de relacións de forza que rachan as formas dualizables: “as relacións de saber non terían nada que integrar se non existisen as relacións diferenciais de poder” (Deleuze, F, 111).

A linguaxe, vimos, non representa, non significa, senón que difunde, transmite, propaga: se o discurso directo propón un suxeito falante que describe dende a súa subxectividade un estado de cousas, o discurso indirecto establece a orixe da linguaxe nese rumor anónimo, na repetición e transmisión de enunciados: “iso que, nas nosas linguas europeas, se chama discurso indirecto libre” (Deleuze, RL, 185), alude ás enunciacións colectivas e aos procesos de subxectividade producidos dentro da linguaxe. O suxeito non é nunca condición interna da linguaxe, simplemente é un modo concreto de arranxo de enunciación⁶³⁰. A linguaxe deixa de ser “unha condición apriorística” (Galván 2005: 414), un concepto unitario, e convértese nunha serie de xogos da linguaxe, nos que “a linguaxe non se diferencia dos múltiples contextos nos que se xera e dos movementos polos que se transmite” (ibid).

Esta posición pragmática evidénciase a partir de 1970, con *Proust e os signos* e *O Antiedipo* o que lle fai entender a necesidade de experimentar o sentido dun texto, máis que buscar interpretacións nel. O sentido experimentáase ao ter en conta a maquinaria do texto en relación con outras que se ligan, que entran en funcionamento con el. A linguaxe non se pecha no seu interior e, logo, non se trata de investigar o significado dos signos, senón de entendelos, de analízalos nos seus distintos usos: non problemas hermenéuticos, senón de funcionamento⁶³¹.

⁶³⁰ Deleuze e Guattari, MM, 134.

⁶³¹ Galván 2005: 404.

10. Formación social e desexo

É a partir da concatenación de significantes que se constitúe o sistema formal dunha cultura: como se produce a experiencia dun individuo, que se ben é específica, singular, non se pode escindir do sistema social no que se dá. O ser do ser humano está atravesado polas representacións culturais da sociedade á que pertence, o que o fai difícil obxecto de estudo para as ciencias humanas. Por iso, segundo Foucault⁶³², o único xeito de aproximarse ao ser humano como tal é en función do xeito no que os individuos dun grupo representan aos demais e á sociedade na cal este proceso se leva a cabo. Igualmente, en función da consciencia ou ignorancia a respecto da posición que ocupan no grupo social. Porén, non se trata de avaliar só as esferas de representación en si mesmas, senón de introducirse, tal e como fixo o poder, no corpo do individuo.

10.1 Achega etnopsiquiátrica

A inserción da dominación dun sistema “é o movemento da cultura que se opera nos corpos e se inscribe sobre eles” (Deleuze e Guattari, AE, 151). Isto non é unha superestrutura definida a partir da infraestrutura, xa que non se está a falar de ideoloxía, senón que é a introdución á forza do “desexo na produción e reprodución sociais” (ibid). Porque “o desexo está sempre arranxado, o desexo é o que o arranxo determina que sexa” (Deleuze e Guattari, MM, 233), os individuos son convertidos en pezas da máquina social a través dos signos, que son “posición de desexo” e “cravan as súas bandeiras nos corpos” (ibid). O desexo non se entende como enerxía indeferenciada, entón, senón como “resultado dunha montaxe elaborada, dun *engineering* de altas interaccións” (Deleuze e Guattari, MM, 219).

⁶³² Vid. Foucault 1978: 342-3.

E ante isto, o entendemento (como función operativa do individuo) “nada pode”, porque os poderes da cultura non teñen existencia real, co que os principios de asociación excepcionalmente se aplican “ás regras xerais”: o entendemento “corrixe a extensión que estes principios adquiren (...), compondo toda unha teoría da excepción, pero que forma parte da cultura mesma” (Deleuze, ES, 62). O concepto de institución extrae ao individuo do contorno natural, da dimensión instintiva, na que reacciona fronte aos estímulos externos e recolle os elementos para satisfacer as súas necesidades, e introdúceo nun novo contexto onde “o suxeito elabora instrumentos artificiais de satisfacción” (Deleuze, ID, 27). Así, as dúas dimensións están relacionadas intrinsecamente, xa que a primeira se satisfai, sen que por isto a segunda, a cultura, se explique pola tendencia⁶³³.

A cultura, a sociedade, débese, máis ben, a factores irracionais, xa que a elaboración das necesidades artificiais e a súa satisfacción non derivan da tendencia: se isto fose así, a sociedade constituiríase a partir da intelixencia, pola solvencia de esta á hora de axustar as necesidades facendo uso dunha nova esfera. Pero no momento no que existe unha disrupción entre o primeiro aspecto e o segundo, este, a sociedade, deixa de deberse á razón e só se debe á configuración de intereses dos coágulos de poder⁶³⁴ que dirixen un grupo, enchoupándoo, dixemos, de significantes.

E un certo grao de adaptación do individuo á sociedade na que desenvolve a súa existencia é necesario. Agora ben, se se trata dunha sociedade sa, “pode introxectar as normas culturais baixo a forma dun ideal do Eu” (Deveraux 1973: 27), pero se falamos dunha sociedade enferma, o individuo interiorizará as regras “baixo a pena de converterse nun neurótico ou algo peor” (ibid). Así que en sociedades enfermas, o

⁶³³ Vid. Deleuze, ES, 46.

⁶³⁴ Seigworth 2005: 164.

individuo debe estar, tamén, para poder adaptarse a elas con certa normalidade. O feito de adaptarse só exteriormente a esa sociedade enferma, “sen interiorizar realmente as súas normas”, provocará illamento e, a partir de aí, diversas reaccións son posibles: “unha rebelión inoportuna, unha asunción e defensa fanática desas normas que lle repugnan” (ibid)...

Pero como o sistema cultural permite a latencia de certos instintos ou fantasmas⁶³⁵ nun nivel inconsciente, todos os membros dun grupo terán conflitos non conscientes. O nivel de estrés que pode supor isto débese á intensidade desas forzas que laceran ao individuo. Porén, falar do efecto do impacto desas forzas, desas forzas imprimidas nun golpe, é falar do traumatismo. O estrés traumático dáse cando a cultura non “dispón de ningunha defensa preestablecida” (Deveraux 1973: 32), capaz de paliar o choque. Ás veces, eses recursos ou defensas están dispoñibles para individuos de maior idade, co que a experiencia atípica deste estrés traumático dáse nunha posible experiencia prematura. Ás veces, estes recursos só están dispoñibles para as clases altas. O problema, entón, é que a orientación nunha sociedade se dá a partir da aprendizaxe, e o que ten que percibir o individuo nesa sociedade é unha certa coherencia lóxica, e moitas veces non atopa ningún destes aspectos.

Prescindir de normas prescriptivas, pero tamén de codificacións máis sutís do desexo, levaría á “produción” dunha colectividade composta por individuos maduros, intelixentes, “capaz de gobernarse por si mesma” (Deveraux 1973: 276). Mais o interese non radica na obtención de individuos consistentes, senón na emisión e integración “de todo o que é insignificante nun plano funcional: a ‘marca patentada’ ou o ‘envoltorio característico” (Deveraux 1973: 281).

⁶³⁵ O concepto de fantasma provén de Freud. Pola revisión que fai Deleuze podemos definilo como a relación entre un suceso actual e un suceso virtual, dúas series de simulacros que resoan entre si (Vid. Martínez 1987: 25).

Por outra banda, a sociedade occidental que analizou Deveraux ensalzaba “a indiferenza, a reserva, a hiporeactividade” (1973: 268), co que os individuos máis reprimidos non eran capaces dunha emotividade constante, positiva e moderada. A exaltación catatónica consecuente relacionábase cunha certa puerilidade, propia da sociedade actual, e específica en fillos de familias con pais “demasiado tenros ou demasiado tiránicos, que, tanto uns coma os outros, temen ver crecer ao seu bebé” (ibid). Deveraux⁶³⁶ entende que esa é a razón pola que se detecta un maior número de casos de esquizofrenia entre este sector. Pero en xeneral, o feito de que a formación resida na interiorización de datos ou de exercicios para a aprendizaxe dun oficio, impide que os individuos da nosa sociedade cheguen á idade adulta coa madurez correspondente.

A maiores, ter uns pais psicoafectivamente enfermos fai que os vástagos recollan un *ethos* deformado, e non un *ethos* real. Igualmente, unha prole criada por pais sans nunha sociedade enferma provoca a miúdo “angustiadados ou neuróticos” (Deveraux 1973: 35). Por iso, a maior parte das veces o acceso “á madurez e a unha verdadeira independencia” depende “do libre acceso ás defensas proporcionadas pola cultura” (ibid). De feito, os individuos dun grupo poden negarse, por cuestións prácticas, a asimilar as defensas. Un exemplo posto por este etnopsiquiatra (Deveraux) é a negación deliberada de moitos mariñeiros a aprender a nadar, en épocas de naufraxios frecuentes en alta mar, xa que neses casos a morte era máis rápida, menos dolorosa.

Que recursos ofrecer e que consecuencias se obteñen é a pregunta con difícil resolución, aínda que se poden esbozar liñas teóricas. Outro etnopsiquiatra, Fourasté, nomea a Margaret Mead cando en 1928 describiu diversas sociedades de Nova

⁶³⁶ Vid. Deveraux 1973: 329.

Guinea⁶³⁷: nun grupo A os rapaces adquirían cedo responsabilidades, mais a relación co corpo a través da danza, era primada. De adolescentes non eran conflitivos. Nun grupo B os rapaces eran criados polos pais, ateigados de afecto e con pouca disciplina social. Eran inculcadas as habilidades do corpo e a súa beleza. Neste caso, a adolescencia estaba marcada polos fortes conflitos sociais que, unha vez superada a etapa, desaparecían, dando lugar a “adultos austeros, inqedos, agobiados polo peso dos tabús, das preocupacións económicas, pero capaces de soportar os graves momentos de tensións sociais e interiores” (Fourasté 1992: 63).

Unha sociedade non pode extraer dos seus membros o mellor (para o seu funcionamento) se non lles permite os recursos que faciliten a súa realización plena. Para isto, Deveraux⁶³⁸ escolle a sublimación antes que a represión. Pero unha sociedade enferma non pode permitirse unha individualización plena dos seus membros, co que estimula a indiferenciación, a desindividualización, as formacións reactivas. E é que se as pautas están próximas a un nivel consciente e, ademais, a sociedade indica as normas e á vez o seu emprego abusivo, o suxeito adoptaráas máis eficazmente, con menos consecuencias psíquicas e tamén menos desenvolvemento da persoalidade.

Pero elaborar, social, grupalmente, o mundo dende unha óptica moi abstracta dificulta a correspondencia dese esquema conceptual coas experiencias concretas que o individuo vai ter na súa parcela de realidade. É por iso que os etnopsiquiatras nomeados, Deveraux e Fourasté, insisten en que as sociedades ágrafas non son prelóxicas, xa que actúan de forma perfectamente obxectiva ante problemas cotiás. Agora ben, se a etnización proporciona os medios específicos para a actualización da

⁶³⁷ Vid. Fourasté 1992: 62-3.

⁶³⁸ Vid. Deveraux 1973: 345.

cultura, como sistema de humanización, a cultura actualiza as potencialidades do ser humano.

Entón, o sistema abstraído e inoculado nos corpos produce a posibilidade da contranatura, di Foucault⁶³⁹, e con iso, a loucura, que non existe ou non se localizou en pobos non tocados por Occidente. Para definir isto con maior rigor entenderase a cultura ou o devir cultural occidental como un proceso indefinido de mediacións, como posibilidade indefinida de alienacións, insiste Foucault. Que as técnicas de produción requiran modificacións nas actitudes individuais, como expuso Marx n’o *Capital*, establece a relación obvia entre “a manipulación das cousas e a dominación” (Foucault, 1967: 49).

Unha lectura máis política fai Habermas, que entende que “a consciencia tecnocrática non pode basearse nunha represión colectiva da mesma forma que o facían as vellas ideoloxías” (1994: 98), xa que a represión directa suporía unha ineficacia social máis tosca: a sociedade postindustrial, baseada no consumo, precisa de individuos individualizados pero ata certo punto indiferenciados. Esta sociedade resolve este problema cunha alienación máis sutil na que “a lealdade das masas só pode obterse por medio de compensacións destinadas á satisfacción de necesidades privatizadas” (ibid).

A existencia, pola serie de mediacións e xiros, escíndese da súa inmediatez e a memoria material dos corpos fai o tempo apremiante. Factor de depresión e de tendencia ao suicidio que se une, ademais, á culpa, aspecto apenas presente noutras sociedades (antes, insistimos, do contacto con Occidente). Pero a desculturación ou uniformización cultural, a estandarización de códigos, fai menos operativos ou absolutos estes enunciados.

⁶³⁹ Foucault 1967: 55.

O mundo no que algúns viven desaparece, o universo simbólico dilúese, “as características culturais opácanse” (Fourasté 1992: 123), co que se relativizan os feitos psicopatolóxicos. Isto é perigoso para o bo funcionamento psicosocial dun grupo, que desaparece en canto se importa unha cultura allea: “os mecanismos non van sen problema e sen choque” (Fourasté 1992: 109) nestes procesos de aculturación. A neurose, como hipertrofia das defensas, aparece axiña como consecuencia, xa que os elementos externos son interiorizados pero deformados segundo a realidade interior do suxeito que devén neurótico.

Asimesmo, seguindo coa especificación occidental, concretamente, co caso da culpa, hai que remitirse aos tres modos de exame dun mesmos catalogados por Foucault⁶⁴⁰: o primeiro, ao que lle chama cartesiano, refírese aos pensamentos en correspondencia coa realidade; o segundo, referido á maneira en que os pensamentos se relacionan con regras e denominado senequista; e un terceiro, referido aos pensamentos ocultos. É aí onde empeza, segundo o autor, a hermenéutica cristiá “co seu desciframento dos pensamentos ocultos” (Foucault 1990: 90), que implica que sempre hai un escuro segredo agochado en nós. Isto vertebra o Edipo freudiano.

10.2 O Edipo como límite ou canle represiva

É característico do Occidente burgués e cristián, logo, ou é universal? Os mesmos Deleuze e Guattari⁶⁴¹ entenden que existen dous polos na comprensión dun Edipo universal: os que converten o Edipo nunha constelación afectiva orixinaria ou, incluso, acontecemento real, que se transmite filoxeneticamente, e os que o consideran unha estrutura debedora da premaduración biolóxica. Isto é, ou como matriz orixinal ou como función estrutural. Calquera variante, de psicoanalistas ou culturalistas, que

⁶⁴⁰ Cfr. Foucault 1990: 90.

⁶⁴¹ Deleuze e Guattari, AE, 178.

manteñen un triángulo con figuras diferentes⁶⁴², alude a unha ausencia ou repudio simbólico. Para os nosos autores, trátase dunha “vella operación metafísica que consiste en interpretar a negación como unha privación, como unha carencia: o pai simbólico morto ou o grande Significante” (Deleuze e Guattari, AE, 178). O Falo é unha realidade mítica, como “o Un da teoloxía negativa”, que “introduce a carencia no desexo” e “fixa un fin, unha orixe e un curso resignado” (Deleuze e Guattari, AE, 65).

Para Deleuze e Guattari, Edipo é “unha maneira de codificar o incodificable, de codificar o que escapa aos códigos, ou de desprazar o desexo e o seu obxecto” (AE, 180). Polo tanto, Edipo é o reprimido, que é desprazado. E o reprimido é o fluxo de desexo, fluxo molecular ou prepersoal⁶⁴³. Esta represión do que será chamado produción desexante existe en todas as sociedades, xa que está no límite da produción social⁶⁴⁴. Mais é a familia a que opera ese desprazamento, esa represión⁶⁴⁵.

Fourasté⁶⁴⁶, que se pregunta se a negación de Edipo por parte de Deleuze e de Guattari non é máis ben unha posición política e filosófica antes que unha certeza antropolóxica⁶⁴⁷, parece esquecer que os nosos autores definen o seguinte: “a equivocación radica en ter crido na seguinte alternativa: ou ben é un produto do sistema de represión xeneral-represión e entón non é universal, ou ben é universal e é posición de desexo” (Deleuze e Guattari, AE, 183). A resposta que se asenta é que é, en verdade, universal “porque é o desprazamento do límite que frecuenta todas as sociedades, o

⁶⁴² Deleuze e Guattari, AE, 180.

⁶⁴³ Que se analizará a continuación.

⁶⁴⁴ Deleuze e Guattari, AE, 182.

⁶⁴⁵ Deleuze e Guattari, AE, 126.

⁶⁴⁶ Fourasté 1992: 68.

⁶⁴⁷ Xa que o Moi, segundo Fourasté, non poderá edificarse sen unha remisión ao medio e ao pasado do grupo, porque o contido representativo do Moi, do inconsciente ou eu pasivo, se constrúe a partir dos referentes que unha sociedade lle ofrece a un individuo.

representado desprazado que desfutura o que todas as sociedades temen absolutamente como o seu máis profundo negativo, a saber, os fluxos descodificados do desexo” (ibid).

O desexo non se dá, entón, entre o pai, a nai e o fillo, senón que se trata da carga libidinal sobrecondificada polas máquinas sociais⁶⁴⁸. Reprimido o desexo nun estado representado e desprazado, pasa a ser a representación reprimente, para regresar como mesmo representante do desexo⁶⁴⁹, na psicanálise. Tras esta migración, o desexo “coñece a súa propia miseria: o volverse contra si mesmo, a volta contra si, a ma consciencia, a culpa, que o ata ao campo social” (Deleuze e Guattari, AE, 223). Mentres esta viaxe non remate, Edipo transitará todas as sociedades: coma o incesto, que fai alterar as categorías das relacións consanguíneas só para aparecer como límite desprazado⁶⁵⁰, Edipo aparece “como o pesadelo que aínda non chegou” (Deleuze e Guattari, AE, 224).

O problema, en calquera caso, non é a forma específica do Edipo, senón a concepción do inconsciente como teatro, no que a familia deixa de ser unha dimensión concreta e se presenta como “valor metafórico universal” (Deleuze e Guattari, AE, 317). Que a relación familiar se eleve a estrutura metafórica universal é o que os autores combaten (máis que negar). Porque a psicanálise esqueceu o verdadeiro funcionamento do inconsciente, ao que somete a estruturas arborescentes, a órganos centrais, á estrutura de árbore⁶⁵¹, e das súas sínteses⁶⁵², e mantense na cadea significante, explicando o desexo a partir dunha concepción representativa do pensamento e, concretamente, a partir da representación concedida polo corpo social, pola que este se xustifica e se mantén, desviando os conflitos e resistencias cara un código simplificado, cara unha

⁶⁴⁸ Vid. Deleuze e Guattari, AE, 222.

⁶⁴⁹ Vid. Deleuze e Guattari, AE, 223.

⁶⁵⁰ Deleuze e Guattari, AE, 211.

⁶⁵¹ Deleuze e Guattari, MM, 22.

⁶⁵² Vid. 10.4 Máquinas desexantes e *socius*.

recodificación. Mais en realidade, os termos do Edipo non forman un triángulo: “existen rebentados en todos os rincóns do campo social” (Deleuze e Guattari, AE, 68).

Para Deleuze e Guattari, Freud tivo a lucidez de entender “a esencia subxectiva abstracta do desexo”, a Libido, pero o seu erro foi cargala outra vez “nun sistema subxectivo de representación do eu”, ao codificala sobre “a territorialidade residual de Edipo e baixo o significante despótico da castración” (AE, 344). Precisamente por abordalo dende o sistema de representación, o desexo aparece como carencia e a Libido precisa o seu contrapunto: o instinto de morte, Tánatos⁶⁵³.

A psicanálise entende todas as posicións como reais, con entidade (aínda simbólica), de modo que “o neurotiza todo e, mediante tal neurotización, non contribúe unicamente a producir esa neurose de curación interminable, senón ao mesmo tempo a reproducir ao psicótico como aquel que se resiste á edipización” (Deleuze, C, 32). É dicir, obrígase a activar o Edipo nos individuos dunha sociedade⁶⁵⁴ e a psicanálise obriga a recoñecer un escuro segredo que coincide co desexo, isto é, despraza un potencial a unha frustrada relación incestuosa. Se isto o individuo non o recoñece, se non entra nos bastidores de tal representación, recibe a categoría de psicótico. Cando en realidade todo se trata, como iremos vendo, de economía política: todo conflito social acaba reducido ao plano sexual⁶⁵⁵.

10.3 O desexo representativo e molecular

En realidade trátase de “toda unha micropolítica do desexo” (Deleuze, K, 21), pechado, desnortado en calexas que habería que desbloquear. De feito, non defende que sexa o Edipo o que produce a neurose, senón que, dalgún modo, é a neurose a que

⁶⁵³ Deleuze e Guattari, AE, 344.

⁶⁵⁴ Deleuze e Guattari, AE, 345.

⁶⁵⁵ Vid. Deleuze e Guattari, AE, 412.

produce Edipo. Ou sexa, o desexo sometido é o que subxuga ás formas que as sociedades lle ofrecen e que, en ningún caso, serán análogas⁶⁵⁶.

O propio Foucault reconece o esforzo de Deleuze e de Guattari ao intentar demostrar que “o famoso triángulo edípico” é só unha forma de coercitar ou conter o desexo, “de garantir que o desexo non vai incardinarse, a estenderse no mundo que nos rodea” (Foucault 1999: 185), véndose limitado, reducido ao ámbito familiar. É dicir, Foucault reconece que Edipo é “un modo específico do poder”, exercido sobre “o desexo e o inconsciente” (ibid). Polo tanto, o que diría Deleuze é que Edipo é o outro, é o poder, e nós só somos Edipo “na medida en que aceptamos realmente ese xogo de poder” (Foucault 1999: 260).

Pero o problema do desexo, ou a súa manipulación ten varios aspectos ou un percorrido. En primeiro lugar, o desexo é comprendido segundo a lóxica platónica “que nos obriga a escoller entre *producción* e *adquisición*. Dende o momento en que nos situamos do lado da adquisición, obtemos unha concepción idealista (dialéctica, nihilista) do desexo que o determina como carencia, carencia de obxecto, carencia do obxecto real” (Deleuze e Guattari, AE, 32). Ademais, Kant, seguindo esta liña, explicará que o individuo comprende que o obxecto só pode ser producido por unha causalidade e por mecanismos externos, o que non impide crer “no poder interior do desexo para enxendrar o seu obxecto, aínda que sexa baixo unha forma irreal, alucinatoria ou fastasmática, e para representar esta causalidade no propio desexo. A realidade do obxecto en tanto que producido polo desexo e, polo tanto, a *realidade psíquica*” (ibid).

Este desexo, que adquiriu a forma da carencia, é o exposto pola psicanálise. O que sucede é que o fantasma do desexo non aparece como obxecto, xa, senón en toda a

⁶⁵⁶ Deleuze, LS, 109.

súa extensión, o que é interpretado como máquina teatral: na escena, a necesidade é definida pola carencia do obxecto concreto, sendo o desexo o que produce o fantasma e o que se produce a si mesmo “separándose do obxecto, pero tamén redobrando a carencia, levándoa ao absoluto, convertíndoa nunha ‘insuficiencia de ser’, nunha ‘carencia-de-ser que é a vida’” (Deleuze e Guattari, AE, 33).

O principio idealista polo que o individuo se sitúa do lado da adquisición define o desexo como carencia e non como produción, cando, segundo Deleuze e Guattari⁶⁵⁷, o desexo é o que produce, é o que produce o real: autoprodución do inconsciente. “O desexo non carece de nada”, ou carece, máis ben “de suxeito fixo” (Deleuze e Guattari, AE, 34), isto é, en realidade non existe un suxeito cartesiano que desexa un obxecto do que carece, senón que “o desexo e o seu obxecto forman unha unidade: a máquina”, pola que “o produto é tomado do producir” (ibid). Noutras palabras, “o desexo non expresa unha carencia molar no suxeito, senón que a organización molar” (ibid) desvirtúa ao desexo, roubándolle o seu ser obxectivo e instaurando nos suxeitos un medo a carecer.

O aparato teórico freudiano, da castración, fai que a máquina introduza “a carencia no desexo, que esgota todos os fluxos e que realiza con todos os cortes do exterior e do real un só e mesmo corte co exterior, co real” (Deleuze e Guattari, AE, 368). É dicir, reducindo o desexo á esfera íntima e, concretamente, sexual, a potencia de intervención do desexo no real, mundo externo, ou a súa produción mesma, queda anulada: “as máquinas desexantes aglutínanse ou dispérsanse en máquinas sociais” (ibid). Evidentemente, logo, a libido carga o campo social, pero, deste xeito, desvirtuada, imposibilitada, neutralizada. Porén, o desexo “non implica ningunha carencia, ningunha imposibilidade” (Deleuze e Guattari, MM, 160), e non se mide co

⁶⁵⁷ Deleuze e Guattari, AE, 33.

pracer, aínda que conta “cun gozo inmanente” (ibid), enchido de si mesmo e das súas contemplacións, que distribúe as intensidades de pracer impedindo que se carguen de angustia e culpabilidade⁶⁵⁸. O desexo, así, é o “conxunto de sínteses pasivas que maquinan os obxectos parciais, os fluxos e os corpos, e que funcionan como unidades de produción” (Deleuze e Guattari, AE, 33), e os fluxos do desexo descodificados, libres, percorrerían o *socius* desterritorializado (que é o Corpo sen Órganos⁶⁵⁹).

Imos por partes:

10.4 Máquinas desexantes e *socius*

Por unha banda, as máquinas son tales porque “proceden por cortes e fluxos, ondas asociadas e partículas, fluxos asociativos e obxectos parciais, inducendo sempre a distancia conexións transversais, disxuncións inclusivas, conxuncións polívocas, producindo dese modo extraccións, separacións e restos” (Deleuze e Guattari, AE, 296). As máquinas son tales por funcionar como engranaxe.

Por outra, segundo os nosos autores⁶⁶⁰, o desexo realiza acoplamentos entre os fluxos continuos e os obxectos parciais: sempre se dá unha conexión entre unha máquina e outra. Neste enlace a primeira corta o fluxo da outra ou o seu fluxo é cortado pola segunda (por exemplo: boca – peito). Hai unha máquina productora e outra acoplada a ela, que realiza un corte ou unha extracción. A forma de acoplarse é conectiva (‘e’). Polo tanto, a síntese entre as máquinas desexantes, entre as que flúe a libido ou fervor eléctrico, máis ben⁶⁶¹, é a conectiva ou síntese de produción. A libido é entendida, seguindo a Reich, como unha “enerxía cósmica intratómica, o orgón,

⁶⁵⁸ Deleuze e Guattari, MM, 160.

⁶⁵⁹ Deleuze e Guattari, AE, 182.

⁶⁶⁰ Deleuze e Guattari, AE, 15.

⁶⁶¹ Reynolds 1998: 194.

xeradora dun fluxo eléctrico e portadora de partículas submicroscópicas, os bións” (Deleuze e Guattari, AE, 301). Esta forma de enerxía, propia das máquinas desexantes⁶⁶², non ten relación inicial coa sexualidade ou, máis ben, non é a sexualidade a que está subordinada á reprodución, senón a reprodución á sexualidade. Vemos como a sexualidade se achega a “fenómenos cósmicos do tipo ‘tempestade eléctrica’”, polo que supera a redución da mesma ao “lamentable secretito familiarista” (Deleuze e Guattari, AE, 301).

Esta enerxía eléctrica, molecular, transfórmase en Numen e Voluptas, polo que, molarmente, tampouco ten un vínculo directo coa sexualidade, senón antes ben coa organización orgánica e social⁶⁶³. O Numen é “a cadea significante do inconsciente” (Deleuze e Guattari, AE, 339): se os órganos de vida son a *working machine*⁶⁶⁴, en tanto que xestionan o afora e regular o interior a partir da interrupción ou bloqueo da materia-enerxía⁶⁶⁵, a característica das máquinas desexantes é a produción de produción⁶⁶⁶. A produción das máquinas-órganos, ten un elemento de antiprodución, o Corpo sen Órganos, entendido como o espazo intensivo enerxético, “que as sinte globalmente como aparato de persecución” (Deleuze e Guattari, AE, 18): afógao por organizar demasiado o corpo. O Corpo sen Órganos “é un ovo: está atravesado por *gradients* que sinalan os devires e os cambios do que nel se desenvolve. Aquí nada é representativo. Todo é vida e é vivido” (Deleuze e Guattari, AE, 27). Espazo intensivo, logo, onde se

⁶⁶² Deleuze e Guattari, AE, 300.

⁶⁶³ Deleuze e Guattari, AE, 301.

⁶⁶⁴ Deleuze e Guattari, AE, 17.

⁶⁶⁵ Protevi 2009: 94.

⁶⁶⁶ Deleuze e Guattari, AE, 16.

dan as intensidades, todas positivas, arredor dun estado neutro⁶⁶⁷. Ovo cósmico, límite do *socius* (non proxección del)⁶⁶⁸.

Asimesmo, como as máquinas desexantes teñen un elemento de antiprodución, as máquinas sociais, as formas de produción social tamén implican un elemento de antiprodución, o *socius*. É unha sorte de superficie de rexistro da produción, sobre a que circula o Numen, enerxía de rexistro (e cuxa síntese característica é, precisamente, a produción de rexistro ou síntese disxuntiva⁶⁶⁹): parte da enerxía de produción (Libido) se convirte en enerxía de rexistro (Numen), e unha parte residual desta se transforma en enerxía de consumo (Voluptas), cuxa síntese é a produción de consumo⁶⁷⁰ ou síntese conxuntiva⁶⁷¹. Logo: “fluxo asociativo, reprodución de separación ou afastamento na cadea significativa, residuo que volve ao suxeito pola súa propia parte” (Deleuze e Guattari, AE, 47). Sobre esa superfcie de inscrición “anótase algo que pertence á orde dun *suxeito*. Dun extraño suxeito, sen identidade fixa, que vaga sobre o Corpo sen Órganos, sempre ao lado das máquinas desexantes, definido pola parte que toma no produto, que recolle en todo lugar a prima dun devir ou dun avatar, que nace dos estados que consume e renace en cada estado” (Deleuze e Guattari, AE, 24). Así, o suxeito é producido “coma un resto”, xerando unha sorte de “reconciliación residual” (Deleuze e Guattari, AE, 25).

Así, a produción desexante está sometida á representación, polo que “a reprodución do desexo dá lugar a unha simple representación” (Deleuze e Guattari, AE, 60), aspecto que vimos ao falar da psicanálise, tanto na teoría como na cura, porque a produción desexante pasa a estar personalizada, estruturalizada, “imaxinarizada”

⁶⁶⁷ Deleuze e Guattari, AE, 27.

⁶⁶⁸ Vid. Deleuze e Guattari, AE, 290.

⁶⁶⁹ Deleuze e Guattari, AE, 18.

⁶⁷⁰ Deleuze e Guattari, AE, 25.

⁶⁷¹ Deleuze e Guattari, AE, 47.

(ibid). Só as máquinas desexantes contan cunha verdadeira maquinaria (do desexo), cun funcionalismo, a nivel submicroscópico, porque produto e produción se confunden, así como funcionamento e formación ou uso e montaxe⁶⁷². A nivel molar, non existe tal cousa, porque as condicións determinadas que precisan as máquinas (sociais e técnicas) implican a separación da produción e o produto⁶⁷³.

No paso das formacións moleculares inconscientes ás formacións molares é onde se orixina o aparato de represión: no paso do nivel subrepresentativo ao nivel representativo⁶⁷⁴. Porque “as máquinas desexantes constitúen a vida non edípica do inconsciente” (Deleuze e Guattari, AE, 399), pero ao verse sometidas ao aparato de represión, do que Edipo, como límite, forma parte, se non é establecido por el, só se pode falar de sexualidade como economía política. Así, “a libido, enerxía da máquina desexante, carga como sexual toda diferenza social, de clase, de raza, etc.” (Deleuze e Guattari, AE, 412).

Pero é o *socius* o corpo cheo que se encarga da reprodución social, por formar “unha superficie na que se rexistra toda a produción que á súa vez parece emanar da superficie de rexistro” (Deleuze e Guattari, AE, 19). Isto é: nel rexístrase a produción aínda que se faga ver que nace nel e, polo tanto, aparece como “presuposto natural ou divino” (ibid). Por iso en todos os tipos de sociedade aparece como a constante de reprodución social⁶⁷⁵, ocupado en controlar os fluxos do desexo⁶⁷⁶. Agora ben, produción e *socius* interactúan bidireccionalmente⁶⁷⁷. Entón, aínda que o aparato de

⁶⁷² Deleuze e Guattari, AE, 297.

⁶⁷³ Cfr. Deleuze e Guattari, AE, 60.

⁶⁷⁴ Vid. Deleuze e Guattari, AE, 310.

⁶⁷⁵ Deleuze e Guattari, AE, 20.

⁶⁷⁶ Deleuze e Guattari, AE, 35.

⁶⁷⁷ Vid. Deleuze e Guattari, AE, 153.

represión varíe, esta sempre existe⁶⁷⁸. Así, o campo social no que todos padecen e actúan como axentes de produción e de antiprodución, proxéctase sobre Edipo e, nel, todos son cortados como suxeitos de enunciado e de enunciación individual⁶⁷⁹.

Pero a relación ou formulación entre máquinas desexantes e sociais ou técnicas non é dicotómica, xa que “as máquinas desexantes son á vez técnicas e sociais” (Deleuze e Guattari, AE, 39). Por iso o paralelismo entre ambas non é lóxico, incluso na pausa para a antiprodución, que nas formas de produción social era, precisamente, o *socius*⁶⁸⁰.

Tal *socius* inscriptor, que marca os corpos⁶⁸¹, fai que o eu se adapte á lei da orde social⁶⁸², e esta reproducése coa memoria⁶⁸³. Esta memoria está conformada pola máquina social, que ten como elementos aos individuos e que os integra ou interioriza nun modelo institucional. A sinerxia entre o individuo, elemento da máquina social, e as máquinas, elementos da máquina técnica ou tecnolóxica, continúa, precisamente, en base a esa transmisión⁶⁸⁴.

O desenvolvemento ou curso das máquinas técnicas vense organizados ou auspiciados polas máquinas sociais, pero ás veces tamén limitan o seu proceso, movemento ou ‘progreso’. Entón, hai que dismantelar as máquinas sociais precedentes⁶⁸⁵. Así, observamos como no final dun sistema xa está o inicio doutro: por exemplo, a máquina segmentaria⁶⁸⁶, na que os segmentos non se miden e se opoñen e o

⁶⁷⁸ Deleuze e Guattari, AE, 191.

⁶⁷⁹ Deleuze e Guattari, AE, 273.

⁶⁸⁰ Vid. Deleuze e Guattari, AE, 18.

⁶⁸¹ Deleuze e Guattari, AE, 191.

⁶⁸² Deleuze e Guattari, AE, 69.

⁶⁸³ Cfr. Deleuze e Guattari, AE, 147.

⁶⁸⁴ Ibid.

⁶⁸⁵ Vid. Deleuze e Guattari, AE, 247.

⁶⁸⁶ Vid. Deleuze e Guattari, AE, 158.

socius primitivo, a máquina territorial⁶⁸⁷, vai decaendo nas súas formas de alianzas e de filiacións, a medida que vai entrando “o Bárbaro imperial”, que “sobrecodificará todos os seus códigos” (Deleuze e Guattari, AE, 159).

Polo tanto, hai que entender a sociedade como conxunto de fluxos, e para isto hai que ter en conta a relación entre a produción social e a produción desexante tamén no sistema actual⁶⁸⁸. Así, se o capitalismo⁶⁸⁹ é un movemento consistente en producir para producir⁶⁹⁰ que aparece como estrutura, e non como máquina, é porque, seguindo a historia do desexo, a desvirtuación da produción desexante, identifica a produción coa representación, co que a produción orixinal, proxectada, vertida nun espazo de representación, só pode aparecer como ausencia, como carencia nese espazo.

Instálase, así, na carencia molar, de modo que os elementos moleculares, a produción desexante queda pechada entre os conxuntos molares e coa súa propia ausencia, entón, desprazada de si mesma, xa que a formación molar se efectúa a partir da unificación ou totalización das forzas moleculares “por acumulación estatística” e “os obxectos parciais de orden molecular son volcados” nela como carencia (Deleuze e Guattari, AE, 352). Mais “a libido báñao todo” (Deleuze e Guattari, MM, 41), de modo que “unha máquina social ou unha masa organizada teñen un inconsciente molecular” (ibid), sendo o propio do inconsciente o arranxo dos dous tipos de máquinas, tanto desexantes coma sociais⁶⁹¹.

Así que, se a esquizofrenia é o límite de toda sociedade, “en tanto que facía pasar os fluxos descodificados e desterritorializados que devolve á produción desexante,

⁶⁸⁷ Vid. Deleuze e Guattari, AE, 146.

⁶⁸⁸ Deleuze e Guattari, AE, 274.

⁶⁸⁹ Analizárase máis pormenorizadamente no apartado 11. Análise da sociedade actual.

⁶⁹⁰ Deleuze e Guattari, AE, 16 e AE, 231.

⁶⁹¹ Vid. Deleuze e Guattari, MM, 41.

‘ao límite’ de toda produción social”, o capitalismo é o “límite relativo de toda sociedade, en tanto que axiomatiza os fluxos descodificados e reterritorializa os fluxos desterritorializados” (Deleuze e Guattari, AE, 274), desprazando constantemente os seus límites. Para neutralizar estes límites, ten que interiorizalos, ten que facelos pasar pola produción social, volcándose sobre o conxunto familiar (Deleuze e Guattari, AE, 274), perpetuador psicolóxico de calquera sistema socioeconómico.

Porque a familia como imaxe desvía a alienación social cara á alienación mental, mantendo “a inocencia da sociedade: para acusala xa non quedan máis que vagas consideracións sobre o carácter enfermo da familia ou incluso dun xeito máis xeneral sobre o modo de vida moderno” (Deleuze e Guattari, AE, 372). A libido carga a súa potencia na familia, co que a alienación mental non é menos social que a mesma alienación social. A neurotización dos individuos é unha forma de represión sen a que “a represión social nunha atoparía suxeitos dóciles e resignados e non chegaría a obstruír as liñas de fuga dos fluxos” (ibid). A familia, en último caso, como microcosmos, ten tamén o papel de reproducir a edipización, co que “a primeira equivocación do psicoanalista radica en actuar como se as cousas empezasen polo neno” (Deleuze e Guattari, AE, 285).

Reprimir o desexo, canalizado, non é ideoloxía, senón economía. É por iso que, como veremos, unha revolución non pode darse máis que operando sobre o desexo molecular, inconsciente, que non sempre coincide cos intereses preconscious. A produción social, logo, bota man da relación familiar para “conxurar o poder de rebelión e de produción do desexo” (Deleuze e Guattari, AE, 125). É por isto que o suxeito político da revolución, segundo Deleuze, ten que ser aquel que descoñece, que chega a

descoñecer a Edipo, pasando a ser o campo social “campo de batalla” e non “escena do teatro burgués” (Deleuze e Guattari, AE, 103).

10.5 O molar e o molecular

Entón, o ser obxectivo do desexo é o real en si mesmo⁶⁹², o seu funcionamento sería producir realidade. Agora ben, é o *socius* o que codifica os seus fluxos, inscríbeos, rexístraos, de modo que o fluxo do desexo queda tapiado, amoldado, canalizado (noutro tipo de produción: material, económica, social). E apelamos aquí ao Freud do *Malestar na cultura*, cando explica que toda civilización se asenta na renuncia ás pulsións, na non satisfaccións das mesmas.

Así, todo é produción, xa que non existen esferas independentes, todo está interrelacionado, co que produción é xa rexistro e consumo. Isto é, tal e como Marx analizou non existe xa a distinción ser humano-natureza, na medida en que a “esencia humana da natureza e a esencia natural do individuo se identifican na natureza como produción ou industria, é dicir, na vida xenérica do ser humano” (Deleuze e Guattari, AE, 14).

É máis, a represión pode darse con facilidade, xa que o Corpo sen Órganos exerce unha represión (orixinaria) sobre as máquinas desexantes, ao sentirse afogado por elas: unha repulsión “no seo da produción desexante molecular” (Deleuze e Guattari, AE, 350). Entón, as máquinas desexantes, a maquinaria do desexo, non ofrece excesiva resistencia á hora de que as forzas molares se apropien da produción desexante, penetrando na engranaxe⁶⁹³.

⁶⁹² Deleuze e Guattari, AE, 34.

⁶⁹³ Deleuze e Guattari, MM, 350.

Existen, logo, dous polos na formación da real: o molecular e o molar. A súa diferenza de réxime e de natureza non permite, en ningún caso, presentalos como realidade dicotómica, posto que “non hai formación molecular que non sexa por si mesmo investimento⁶⁹⁴ de formación molar. Non hai máquinas desexantes que existan fóra das máquinas sociais que forman a gran escala; e non hai máquinas sociais sen as desexantes que as poboan a pequena escala. Ademais, non hai cadea molecular que non intercepte e non reproduza bloques enteiros de código ou de axiomática molares e que eses bloques non conteñan ou non selen fragmentos de cadea molecular” (Deleuze e Guattari, AE, 350).

Isto é, non se trata de realidades escindidas que, ocasionalmente ou funcionalmente se atopan, senón dun *continuum* de composición do real, a partir de “liñas de selección ou de evolución”, como as configuracións orgánicas baixo a acción do ADN, igualmente, o resto das realidades (máquinas orgánicas, máquinas sociais) reproducen as etapas “da pasaxe do molecular ao molar” (Deleuze e Guattari, AE, 298). Porque non hai fluxo que escape de formación molar, e forma parte dela mantendo a súa natureza molecular⁶⁹⁵.

E a diferenza entre os dous polos da mesma realidade non é tanto de natureza como de funcionamento, xa que, en primeiro lugar, o movemento do átomo pode perder individualidade ao entrar en acumulacións estatísticas ou formacións molares, pero tamén poden “manter a súa individualidade no seo da molécula (...) ao compor comunicacións directas entre individuos de diferentes ordes” (Deleuze e Guattari, MM, 339). En segundo lugar, os fenómenos moleculares poden tender a estados cada vez máis homoxéneos e estables, pero tamén a estados “de concentración menos probables”

⁶⁹⁴ Como se explico una introdución, empregamos “investimento” por catexis ou “investir” por cargar, no contexto psicanalítico.

⁶⁹⁵ Deleuze e Guattari, MM, 302.

(ibid). A maiores, as forzas intramoleculares poden ser arborescentes, “sometidas ás condicións químicas de acción e de reacción, de reaccións encadenadas” ou poden operar por “*discernimento* ou *discriminación*” (ibid).

A diferenza de réxime entre as máquinas molares (sociais, técnicas ou orgánicas) e as moleculares radica, como se dixo, en que estas, as máquinas desexantes, non distinguen o funcionamento da formación (nestas palabras: a produción do produto). Isto sucede no nivel da molécula⁶⁹⁶.

Existen, entón, “os grandes conxuntos e as micromultiplicidades” (Deleuze e Guattari, AE, 290), e sobre eles se dan os investimentos: sobre as estruturas molares subordinadas ás moléculas e sobre as multiplicidades moleculares que se subordinan aos fenómenos molares. As primeiras son investimentos de *grupo sometido*, que reprimen o desexo das persoas; as segundas, investimentos de *grupo suxeito*, nas que as multiplicidades transversais “levan o desexo como fenómeno molecular, é dicir, obxectos parciais e fluxos, por oposición aos conxuntos e ás persoas” (ibid). Así temos os dous polos nos investimentos sociais que se adaptan ao *socius* como corpo cheo: o paranoico e o esquizo. Na máquina social repártense de forma variable, no Corpo sen Órganos operan nel no seu estado puro, é dicir, a un nivel aínda microscópico⁶⁹⁷.

10.6 Grupos suxeito e grupos sometidos

Polo tanto, temos unha produción desexante e baixo ela recaen todas as formas do real, racionais e irracionais. Porque todas as sociedades “son racionais e irracionais ao mesmo tempo: son racionais nos seus mecanismos, nas súas engranaxes, nos seus sistemas de conexión, e incluso polo lugar que asignan ao irracional. Porén, todo isto

⁶⁹⁶ Vid. Deleuze e Guattari, AE, 296.

⁶⁹⁷ Deleuze e Guattari, AE, 290.

presupón códigos e axiomas que non son froito do azar pero que carecen, pola súa parte, dunha racionalidade intrínseca” (Deleuze, ID, 333).

Así, a libido pode investir no campo social nas formas máis represivas ou pode conectarse a través das súas fugas, mediante a conexión das súas fugas mesmas, no plano revolucionario⁶⁹⁸. A libido pode recuperarse como “desexo revolucionario no campo social existente” (Deleuze e Guattari, AE, 37).

Pero se se emprega libido para denominar a potencia propia do desexo ou a enerxía das máquinas desexantes, en ningún caso é entendida como enerxía sexual, senón que as máquinas desexantes se relacionan coa orde molecular ou intra-atómica, dixemos⁶⁹⁹, ou coa molar na medida en que conforman máquinas sociais. Así, o desexo desprazado da súa natureza, o desexo coagulado e presentado como carencia, forma parte da estrutura económica ou nítrea, de modo que temos organizacións de poder, máis que ideoloxías⁷⁰⁰...

Mais vimos que o desexo non está inicialmente ligado a obxectos ou persoas, senón a “vibracións e fluxos (...), introducindo cortes, capturas” (Deleuze e Guattari, AE, 302). É un desexo nómade capaz de facer estalar a orde social, porque busca, cuestiona, problematiza⁷⁰¹. Non nacemos Edipo, analízase⁷⁰².

Pero a desterritorialización dos fluxos do desexo conleva reterritorializacións que o converten en alienación mental, porque só o deixan subsistir coma un estado que non se somete ás axiomáticas sociais. É, polo tanto, a propia alienación social a que xera a enfermidade mental, ao impedir que os fluxos sexan en verdade liberados e se

⁶⁹⁸ Deleuze, ID, 343.

⁶⁹⁹ Vid. Deleuze e Guattari, AE, 300.

⁷⁰⁰ Deleuze, ID, 335.

⁷⁰¹ Olkowski 1999: 169.

⁷⁰² Cfr. Deleuze e Guattari, AE, 345.

reterritorialicen en “neurose, perversión, psicose” (Deleuze e Guattari, AE, 331). Isto é, ou asumes a historia do escuro segredo familiar, ben integrada no triángulo edípico, ou te convertes nun enfermo mental. É posible superalo suplantando a familia por outro modo de agrupacións, algo así como “grupos sociais activos” (Deleuze e Guattari, AE, 101)?

É cousa difícil, porque, se ben os membros dos *grupos sometidos* están estruturados —edipicamente— de modo que viven individualmente a pertencenza ao grupo, os membros dos *grupos suxeito* poden estar ‘suxeitos’⁷⁰³. Isto é, un mesmo grupo pode comportarse dos dous modos, xa que un *grupo sometido* pode funcionar ás veces como revolucionario, así como un *grupo suxeito* no nivel consciente ou preconscious pode pertencer no nivel inconsciente a unha “mesma forma de poder que continúa escravizándose e esmagando a produción desexante” (Deleuze e Guattari, AE, 359). De feito, segundo os nosos autores, precisamente por esta confusión, son as organizacións de esquerda as “últimas en segregar os seus microfascismos. É moi fácil ser antifascista a nivel molar, sen ver o fascista que un é, que un mesmo cultiva e alimenta, mima, con moléculas persoais e colectivas” (Deleuze e Guattari, MM, 219).

Logo, “o que é reaccionario ou revolucionario no investimento preconscious de interese non coincide necesariamente co que é reaccionario ou revolucionario no investimento libidinal inconsciente” (Deleuze e Guattari, AE, 357-8). A contradición está mellor enmascarada cando a libido inconsciente se dirixe á antiga forma de poder (micropoder), mentres que o investimento preconscious se está a dirixir a novas formas sociais. “Porque os mesmos cortes non pasan ao nivel dos desexos conscientes e dos intereses preconscious” (Deleuze e Guattari, AE, 358).

⁷⁰³ Deleuze e Guattari, AE, 70.

Pode semellar que o interese preconscious revolucionario se defina pola renovación do *socius*, pola súa busca de novos fins e formas, polo seu sometemento á produción desexante, e que isto non sexa así. A revolución preconscious remite a unha nova forma de produción social que satisfai novos fins e intereses, mentres que a revolución inconsciente ten que remitirse, non só ao *socius*, a un mero cambio de poder, senón á primacía da produción desexante sobre o Corpo sen Órganos que actúa como límite do *socius*⁷⁰⁴.

Non se trata, entón, de que introducir novos códigos ou axiomas no *socius*, senón de facer pasar os fluxos de desexo nese novo *socius* (liñas de fuga positivas), xa que “podemos concibir, entón, que un grupo poida ser revolucionario dende o punto de vista do interese de clase e dos seus investimentos preconscious, pero que non o sexa e que mesmo siga sendo fascista e policíaco dende o punto de vista dos seus investimentos libidinais. Intereses preconscious realmente revolucionarios non implican necesariamente investimentos inconscientes da mesma natureza; nunca un aparato de interese vale por unha máquina de desexo” (Deleuze e Guattari, AE, 359).

Sen caer, polo tanto, na dicotomía ontolóxica, e só valéndonos dun dualismo⁷⁰⁵ formal ou lóxico, diremos que o *grupo suxeito* é o que fai penetrar o desexo no campo social, subordinando a forma social á produción desexante. É aquel capaz de facer circular o desexo molecular, erradicando a concepción do desexo como carencia, baixo un paradigma representativo⁷⁰⁶.

Esta distinción entre os investimentos preconscious e inconscientes permite entender por que calquera sociedade non só impide que o desexo atope a súa posición

⁷⁰⁴ Vid. Deleuze e Guattari, AE, 358.

⁷⁰⁵ Deleuze e Guattari, AE, 70.

⁷⁰⁶ Vid. Deleuze e Guattari, AE, 290.

real, senón que a propia alienación sexa desexada⁷⁰⁷ (ou por que as masas desexaron o fascismo...?⁷⁰⁸ E, por que o fascismo é unha desventura...⁷⁰⁹?). A sociedade mantense capturando e codificando os seus fluxos, que son arrincados da súa inmanencia e situados na “lei extrínseca”, no “ideal transcendente” (Deleuze e Guattari, MM, 159). A concepción do desexo como carencia faino depender “de tres fantasmas: a carencia interior, o transcendente superior, o exterior aparente” (Deleuze e Guattari, MM, 162). Porén, o propio é situalo nun “estado conquistado no que (...) xa non carece de nada, se satisfai a si mesmo e constrúe o seu campo de inmanencia” (ibid).

Polo tanto hai que entender que o desexo como produción, como “forza excedentaria sempre e nunca carencia” (Tudela 2005: 14) é recollido como concepción dinámica e non dialéctica. É un desexo afirmativo próximo á vontade de poder, por presentalo como “afirmación vital do real” (ibid). Non desexo pasivo, ligado á carencia, derivado das necesidades. Aparece como forza –ou proceso, que hai que experimentar– fronte á sublimación social represiva. É o propio plano de consistencia, o plano de inmanencia, ou Corpo sen Órganos⁷¹⁰, percorrido de partículas e fluxos que atravesan obxectos e suxeitos.

O desexo non ten que ver co suxeito, en tanto que non é interpretación, en tanto que se desliga do paradigma da representación e se propón como experimentación “dos continuos de intensidade, dos bloques de devir, da emisión de partículas e de conxugación de fluxos” (Deleuze e Parnet, D, 127).

O estado de cousas é, logo, un “individuo moral obedecendo os seus deberes sociais” (Colebrook 2003: 91). O propio é devir-outr@ e o propio do devir é romper as

⁷⁰⁷ Cfr. Deleuze e Guattari, AE, 121.

⁷⁰⁸ Deleuze e Guattari, AE, 355.

⁷⁰⁹ Pardo 1997: 61.

⁷¹⁰ Vid. Deleuze e Parnet, D, 108.

barreiras dun suxeito cartesiano e experimentarse como conexións de corpos (sen órganos) que canalizan o seu conatus cara outro modo de comunidades ou sociedades. O propio é, non a represión do desexo senón a súa expansión⁷¹¹, como forza ou fluxo pre-humano que atravesa os organismos, formando interaccións ou devires (*becomings*)⁷¹².

Esta é a micropolítica proposta por Deleuze e Guattari, que fai estalar os coágulos de poder ao rachar coa categoría individual da persoa e propor arranxos colectivos, novas colectividades⁷¹³.

A máquina social, técnica e económica é producida polo inconsciente, á vez que esta máquina o reproduce, regulando e orientando, codificando e desvirtuando o desexo. Se un individuo produce desexos non ligados á máquina, atópase co bloqueo dos seus fluxos, xa que só pode conectalos a outra máquina social que non existe⁷¹⁴.

10.7 Inconsciente: de produto a produtor. A esquizoanálise como método

Antes de poder atopar fugas válidas, positivas, novos e eficaces modos de relación sociopolítica⁷¹⁵, que conectar no campo revolucionario, hai que analizar o inconsciente como motor molecular de tal desexo vital ou subversivo.

Vimos como o inconsciente, a produción desexante, as cadeas moleculares, son sometidas aos significantes, remitidos ao canon da representación e aos seus elementos: representante - representado⁷¹⁶. Deste xeito, a produción de produción, produción desexante, pasa a ser “produción de fanstasma, produción expresiva”: o inconsciente

⁷¹¹ Colebrook 2003: 91.

⁷¹² Sotirin 2005: 99.

⁷¹³ Deleuze, ID, 338.

⁷¹⁴ Navarro Casabona 2001: 141.

⁷¹⁵ Protevi 2009: 53.

⁷¹⁶ Vid. Deleuze e Guattari, AE, 60.

deixa de ser “o que é, unha fábrica, un taller, para converterse nun teatro, escena e posta en escena” (Deleuze e Guattari, AE, 61).

Tal inconsciente molecular non “pode aterse a xens como unidades de reprodución; estes aínda son expresivos e conducen ás formacións molares” (Deleuze e Guattari, AE, 300). Haberá que falar de proteínas como “produtos e unidades de produción”, como os últimos elementos moleculares que constitúen a mesma autoprodución do inconsciente, a disposición das máquinas desexantes e das súas sínteses⁷¹⁷.

Entón, temos dúas clases de inconsciente en función dos ‘usos’ ou ‘dúas interpretacións’ do mesmo: a esquizoanalítica ou esquizofrénica e a psicanalítica ou neurótico-edípica, unha “abstracta e non figurativa, e a outra imaxinaria” e simbólica (Deleuze e Guattari, AE, 392). Esta primeira concepción non é menos concreta por consideralo maquínico e molecular: non é estrutural, non é ideolóxica, pero é produtiva. Para iso, hai que tratar o inconsciente “como un sistema acentrado” (Deleuze e Guattari, MM, 22), hai que liberar as liñas de fuga moleculares, misión da esquizoanálise, que é capaz de facer chegar o inconsciente a un estado moi distinto, o rizomático⁷¹⁸, e non deter tal proceso. Isto é, se “a libido investe a través dos elementos disxuntos de Edipo” (Deleuze e Guattari, AE, 104), constituíndo as formas de produción social en relación coa produción desexante, dúas caras da mesma moeda⁷¹⁹, hai que realizar o proceso inverso. Esta inversión ten como primeiro paso “mostrar a existencia dun investimento libidinal inconsciente da produción social histórica, distinta dos investimentos

⁷¹⁷ Deleuze e Guattari, AE, 300.

⁷¹⁸ Deleuze e Guattari, MM, 22.

⁷¹⁹ Holland 2005: 55.

conscientes que coexisten con ela” (ibid). E a finalidade desta inversión é política e social, militante⁷²⁰.

A esquizoanálise explora un inconsciente material e non ideolóxico, real e non simbólico, molecular e non molar, produtivo e non expresivo, esquizofrénico e non edípico⁷²¹. Manter a distinción entre contido explícito ou manifesto -na consciencia- e contido latente ou reprimido –no inconsciente- perpetúanos nunha configuración estrutural, simbólica, constituída polo que Bateson chama *double bind* ou “emisión simultánea de dúas ordes, unha delas contradecendo á outra”, sendo esta unha situación “corrente, edipizante por excelencia” (Deleuze e Guattari, AE, 85).

O desexo modelado polo poder, que entende a libido segundo unha interpretación sexual, ten que ser analizado e a fuga debe pórse en práctica inmediatamente despois de ser considerada, a libido, enerxía subatómica ou eléctrica, “enerxía molecular que conecta moléculas” e non “enerxía específica que une persoas derivadas dos grandes conxuntos” (Deleuze e Guattari, AE, 189).

O esquizoanalista, entón, “non é un intérprete”, senón “un mecánico”, un “micromecánico” (Deleuze e Guattari, AE, 349) encargado de verter o desexo “na orde de produción, referido aos seus elementos moleculares”, e alí “non carece de nada” (Deleuze e Guattari, AE, 321). Porque o inconsciente molecular non sabe de persoas e de símbolos, de conxuntos, estruturas e leis: “é orfo, igual que o anarquista, e ateo” (ibid).

Só hai potencia, produción desterritorializada (libido): “as máquinas desexantes débúxanse e despuntan nunha tanxente de desterritorialización que atravesa os medios

⁷²⁰ Deleuze e Guattari, AE, 104.

⁷²¹ Deleuze e Guattari, AE, 115.

representativos e se estende ao longo do Corpo sen Órganos” (Deleuze e Guattari, AE, 325). Non se trata, entón, da “ferida representada na castración”, senón das “mil pequenas conexións, disxuncións, conxuncións, polas que cada máquina produce un fluxo con respecto a outra que o corta, e corta un fluxo que outra produce” (ibid).

Nesta visión ou uso, a libido é despois organizada en sínteses inclusivas, propias do molecular (Numen), que se distribúe en zonas de intensidade (Voluptas). Non son esferas distinguíbles, escindíbles, como se explicou. Trátase das máquinas desexantes coas súas tres enerxías e as súas tres sínteses non desvirtuadas, a saber: as conectivas de obxectos parciais e fluxos, as disxuntivas de singularidades e cadeas, e as conxuntivas de intensidades e devires⁷²². Deixar de imprimirlle formas ao inconsciente supón deixar de ter en conta as liñas de presión, e só liberar as liñas de fuga⁷²³. Este “uso nómade e polívoco das sínteses conxuntivas opónse ao uso segregativo e biunívoco” (Deleuze e Guattari, AE, 111).

O que propoñen Deleuze e Guattari é “chegar aos elementos moleculares que forman as pezas e engranaxes das máquinas desexantes”, é dicir, buscar “de que modo *funcionan* esas máquinas desexantes” e de que modo “subdeterminan as máquinas sociais que a grande escala constitúen” (Deleuze e Guattari, AE, 189). Así se chega ao inconsciente “que xa non quere dicir nada e xa non representa nada” (ibid). E atrévese a propor tal cousa por entender que non se introducen banalmente noutras ciencias, senón que a psiquiatría ou a psicanálise son problemas de sintomatoloxía, e esta “sitúase case no exterior da medicina, nun terreo neutral, un punto cero no que os artistas, os filósofos, os médicos e os enfermos poden encontrarse” (Deleuze, ID, 174).

⁷²² Deleuze e Guattari, AE, 349.

⁷²³ Ibid.

Porque as imaxes concedidas polo aparato social represivo “inducen unha falsa imaxe do que reprimen” (Deleuze e Guattari, AE, 349), e impiden o funcionamento real, propio, específico do inconsciente, cuxas máquinas constituíntes non teñen como misión representar: só producir. Por iso, vimos, un individuo pode situarse na esquerda revolucionaria consciente e preconscientemente, sen que por iso supoña unha ameaza para o capitalismo, que configura, que define o seu inconsciente. Por iso, as masas escolleron ao fascismo en contra do que deberán ser os seus intereses de clase, porque “desexo e interese non teñen por que ser coincidentes, é máis, poden chegar a ser contrarios” (Aragüés 1998: 52). Pódese desexar contra o interese particular “e o capitalismo aprovéitase diso, pero tamén o socialismo, o partido e a dirección do partido” (Deleuze e Guattari, AE, 265). O interese pode ser enganado, pero non o desexo⁷²⁴.

Entón, continuando na lexitimidade de análise do inconsciente por parte da filosofía, seguimos a Foucault, que entende que “a súa posibilidade, a súa situación, o seu modo de existencia, os medios de coñecelo e de sacalo á luz” (1978: 353) non é un problema das ciencias humanas, só, senón da existencia mesma. O feito de que estas pretendan restituír, entender, localizar os contidos e as condicións reais da consciencia, lévaas á causa da súa orixe, ao seu límite, logo, sen que por isto poidan prescindir das súas metodoloxías e configuracións específicas, o que sempre connota o resultado ou o limita ás funcións que son precisadas por elas como discursos científicos.

É por isto que o inconsciente é un problema coextensivo á existencia mesma, e non só ás ciencias⁷²⁵. A psicanálise fala do desexo, da Lei e dos seus confíns dende unha lingua que é codificación, territorialización do propio discurso do poder que define

⁷²⁴ Deleuze e Guattari, AE, 265.

⁷²⁵ Foucault 1967: 142.

o mesmo desexo, a mesma Lei, e o mesmo límite. Por exemplo, se se sitúa a loucura nunha sexualidade perturbada é porque a nosa cultura “colocou a sexualidade sobre a liña divisoria da sinrazón” (Foucault 1967: 142). Agora ben, o autor recoñécelle a Freud ter borrado a separación entre “o positivo e o negativo, entre o comprensible e o incomunicable”, pasando a facer a análise en termos de “normas, regras e sistemas” (ibid), máis que de funcións e de significacións. Pero o erro das ciencias humanas segue a ser que se fan dende a representación, porque tales normas e regras non veñen de fóra da consciencia, co que non escapan a tal representación.

En calquera caso, tamén Deleuze e Guattari lle recoñecen á psicanálise o ter construído un esquema fóra das “xeneralidades psicolóxicas ou sociais ordinarias”, mais este “esquema causal segue sendo tributario dun plano de organización” (Deleuze e Guattari, MM, 284), dun sistema transcendente que se deduce sempre doutra cousa, que se infire do sistema de percepción. Por iso se interpreta o inconsciente coma se este representase, sustentando a molaridade, a configuración concedida polo poder. E é que “a piques de descubrir a grande arte do inconsciente, a arte das multiplicidades moleculares, Freud non cesa de volver ás unidades molares, e de recontrar sistemas familiares, o pai, o pene, a vaxina, a castración” (Deleuze e Guattari, MM, 34). “A piques de descubrir un rizoma, Freud volve sempre ás raíces” (ibid). Supriu o baleiro co que se atopou con asociacións.

Pero foi Foucault o que demostrou que a psicanálise coroa a psiquiatría clásica⁷²⁶. Entón, haberá que “esquizofrenizar o campo analítico en lugar de edipidar o campo psicótico” (Deleuze e Guattari, AE, 320), tirar o teatro da representación, que mantén as territorialidades no ámbito íntimo, que sostén ao individuo na interioridade, en vez de relacionalo co exterior, co Afora.

⁷²⁶ Cfr. Deleuze e Guattari, AE, 279.

A tese da esquizoanálise é, logo, que o desexo é máquina, pertence á orde da produción, mentres que a psicanálise o verteu “na orde da representación” (Deleuze e Guattari, AE, 306). Nel, o inconsciente non produce, “confórmase con crer” (ibid). Por iso a representación ten que encherse de mito, de traxedia. Formas, en calquera caso, que o ligan á produción social e o desvirtúan na organización de poder. Tal represión é doada porque, como se explicou, as máquinas desexantes xa están reprimidas polo Corpo sen Órganos que se asfixia na organización do organismo⁷²⁷. Existe unha represión orixinaria sobre a represión desexante⁷²⁸.

A partir dela, as forzas produtivas do inconsciente realizan a produción social, independentemente da súa forma, polo que produción social e desexante é o mesmo, “en condicións determinadas” (Deleuze e Guattari, AE, 354). Por iso o *socius* pode presentarse sempre como o “enxendrado” ou “presuposto natural” (ibid). Primeira posición da esquizoanálise. A segunda é que, tal e como observamos, os investimentos libidinais inconscientes, ou de desexo, distínguense dos conscientes ou preconscious, de interese ou clase⁷²⁹. En resume: “o desexo é constitutivo do campo social” (Deleuze e Guattari, AE, 358). Chegar aos investimentos do desexo é a tarefa da esquizoanálise⁷³⁰.

Ou polo miúdo, a súa tarefa consiste “en desfacer os eus e os seus presupostos, en liberar as singularidades prepersoais que pechan e reprimen, en facer correr os fluxos que serían capaces de emitir, en recibir ou interceptar, en establecer sempre máis lonxe e máis habilmente as esquicias e os cortes moi por debaixo das condicións de identidade, en montar as máquinas desexantes que recortan a cada un e o agrupan con

⁷²⁷ Vid. Deleuze e Guattari, AE, 350.

⁷²⁸ Deleuze e Guattari, AE, 126.

⁷²⁹ Deleuze e Guattari, AE, 354.

⁷³⁰ Deleuze e Guattari, AE, 360.

outros” (Deleuze e Guattari, AE, 373). Trátase de sacar á luz, de evidenciar, o investimento reaccionario para transformalo e facelo pasar ao polo esquizo-revolucionario, devolvendo a produción mesma ao desexo⁷³¹.

En definitiva, se “a psicanálise edipiza”, sometendo o desexo ao mecanismo de poder, “comprendemos os sobresaltos do enfermo que non quere curarse” (Deleuze e Guattari, AE, 97). É dicir, curar non pode ser interpretar segundo as categorías definidas dende a máquina social, senón que, ao carecer o inconsciente dun contido apriorístico, a cura ten que limitarse a entender o funcionamento da súa maquinaria, a descubrir o seu uso “en inmanencia coas máquinas sociais” (Deleuze e Guattari, AE, 187).

Estas son as direccións da cura: non hai que resolver o problema de Edipo, senón “desedipizar o inconsciente” (Deleuze e Guattari, AE, 115). Trátase dun “raspado” (Deleuze e Guattari, AE, 321) que permita atopar as liñas que se inscriben no Corpo sen Órganos, “no que todo se traza e foxe”, no que non existen “figuras imaxinarias nin funcións simbólicas” (Deleuze e Guattari, MM, 207). A esquizoanálise terá que “diferenciar as liñas molaes que operan nos dispositivos sociais, as liñas moleculares que se prolongan no tecido destes e as liñas de fuga que serven de fuxida deses mesmos dispositivos” (Navarro Casabona 2001: 56).

Podemos concluír, logo, que o inconsciente non hai que atopalo, hai que construílo a partir das multiplicidades que o compoñen⁷³².

10.8 Enfermidade mental e discurso social

Pero esta alusión ás multiplicidades, materia molecular, non se relaciona coa volta “ás semióticas presignificantes ou presubxectivas” (Deleuze e Guattari, MM, 192),

⁷³¹ Vid. Deleuze e Guattari, AE, 378.

⁷³² Deleuze e Guattari, MM, 285.

senón cunha deriva, cun devir cara novas formas de subxectividade, cara outros espazos⁷³³. Para iso, cabe dicir que a esquizoanálise se dirixe aos rostros, para coñecelos e poder trazar así as liñas de fuga propias, específicas de cada un/ha.

Porque o rostro é entendido como buraco negro nunha parede branca, semiótica⁷³⁴. É dicir, o rostro é un modo de personalización, de subxectivación non individual que, precisamente, por ser un punto de ancoraxe, un punto de captura⁷³⁵, o espazo onde as significacións dominantes neutralizan as reaccións subversivas, rebeldes⁷³⁶, o espazo de sobrecodificación⁷³⁷, especialmente no réxime significativo⁷³⁸, posúe a posibilidade da desterritorialización, se é entendido como un punto no traxecto cara novas subxectividades, cara novos devires⁷³⁹.

Á vez que serve de parede ou marco para o significativo, para a dimensión semiótica (parede branca), labra un buraco negro “que necesita a subxectivación para manifestarse; constitúe o buraco negro da subxectividade como consciencia ou paixón, a cámara, o terceiro ollo” (Deleuze e Guattari, MM, 174). Pois no rostro concreto, na subxectividade específica de cada quen, é onde a esquizoanálise pode desfacer territorialidades e reterritorializacións “representativas polas que un suxeito pasa na súa historia individual” (Deleuze e Guattari, AE, 328). Porque o rostro é, dicimos, un modo de captura (especialmente psicanalítica e do mesmo capital⁷⁴⁰).

Nalgúns aspectos, este método (esquizoanálise) pode relacionarse coas curas chamánicas, en tanto que entende “os investimentos inconscientes do campo social polo

⁷³³ Rajchman 2000: 99.

⁷³⁴ Deleuze e Guattari, MM, 173.

⁷³⁵ Bonta e Protevi 2004: 61.

⁷³⁶ Deleuze e Guattari, MM, 174.

⁷³⁷ Deleuze e Guattari, MM, 176 e MM, 227.

⁷³⁸ Deleuze e Guattari, MM, 122.

⁷³⁹ Deleuze e Guattari, MM, 194.

⁷⁴⁰ Goodchild 1996: 107.

desexo” (Deleuze e Guattari, AE, 173), é dicir, intenta liberar dos investimentos ou das configuracións sociais o fluxo molecular, inconsciente, de quen realiza a fuga. Este fluxo molecular, este inconsciente é unha multitude, porque as mesmas microfísica e bioloxía molecular son esquizofrénicas, na medida en que consideran a repartición molecular en mapas de intensidade⁷⁴¹. Este aspecto é ben comprendido e sentido polos esquizos.

Mais a psiquiatría como movemento institucional situou a enfermidade mental fóra do campo contractual, partindo da ineptitude dalgúns individuos para asumir, para razoar as pautas do contrato social⁷⁴². Porén, Freud demostrou que moitas familias burguesas contaban con individuos neuróticos que se desenvolvían ben no *socius*. Ora ben, o xeito de reconducir esta disfunción mental foi reactualizando un contrato social no que a psicose é material clínico e volve quedar fóra do campo contractual. Isto é, a alienación mental volve manterse ben desvinculada da alienación social. E sen embargo, Deleuze fai referencia a un artigo de Marcel Jaeger no que se expuña como o discurso da loucura, dos “tolos” se remite a “conceptos políticos”, como “se sacase á luz o nó das contradicións nas que o tolo está atrapado” (Deleuze, ID, 253). A conclusión é que “non hai lugar do campo social, incluído o manicomio, onde non se escriba a historia do movemento obreiro” (ibid).

O que sucede é que estes individuos non operan sobre o *socius*, corpo cheo, senón sobre o Corpo sen Órganos en estado puro⁷⁴³. Entón, a organización social molar non soporta os esquizos rebentando tal organización coa súa fuga. Así que con Edipo a máquina social marca o límite: “antes un pobo de neuróticos que un só esquizofrénico logrado, non autistizado” (Deleuze e Guattari, AE, 107).

⁷⁴¹ Vid. Deleuze e Guattari, AE, 299.

⁷⁴² Deleuze, ID, 261.

⁷⁴³ Vid. Deleuze e Guattari, AE, 290.

No entanto, “o esquizo non é edipizable, xa que está fóra de toda territorialidade” (Deleuze e Guattari, AE, 73). As resistencias históricas ou neuróticas son mostra da “calidade anedípica dos fluxos do desexo”, que “pingan” a través do triángulo (ibid). A enfermidade, logo, non sería a esquizofrenia como proceso, o devir ou a descomposición molecular do suxeito, senón a neurotización “violenta á que se nos entrega” (Deleuze e Guattari, AE, 129), que non é máis que a interrupción do proceso, a confusión do proceso co fin ou o horror do baleiro ao levala ata o infinito, ao facer que se desboque tal acción violenta, abrupta e obrigada, cunha única opción alternativa: o afundimento.

Porque ante tal tratamento de choque, o esquizo reacciona “co autismo e coa perda da realidade” (Deleuze e Guattari, AE, 129). O esquizo é, logo, aquel que tolera peor a edipización, isto é, que asume en menor grao a codificación social. O esquizo non estaría, entón, enfermo por iso, senón pola edipización “que se lle fixo sufrir” (ibid). Non sofre por un Edipo rebentado, senón porque se lle obriga a recuar cara o que abandonou⁷⁴⁴. O seu modo de reaccionar é levar cada intensidade sentida a un grao cero, neutralizándoa, o que provoca o autismo dos esquizofrénicos. Logo, a pregunta que se fan Deleuze e Guattari⁷⁴⁵, lembrando ao mesmo Laing, teórico da antipsiquiatría, é cando perderon a realidade, na viaxe ou na súa suspensión?

De feito, o entender a loucura como perda de realidade é, segundo Foucault, relativamente recente: se durante o século XVII se asociaba á animalidade, “e esta primitiva decadencia” mostraba ao tolo como culpable, cara o XVIII é cando a loucura comeza a designar a quen “abandona a terra da súa verdade inmediata” e se perde a si mesmo (Foucault 1967: 65).

⁷⁴⁴ Deleuze e Guattari, AE, 129.

⁷⁴⁵ Ibid.

Vemos, logo, que se esa animalidade primeira situaría ao individuo no grao cero da súa propia natureza⁷⁴⁶, mostrando “a encarnación do home na besta” ou “o último grao da caída” (Foucault 1967: 246), e de aí a culpabilidade, a diferenciación entre ética e loucura sería posterior, de finais do XVII⁷⁴⁷. Mais co positivismo o tema recuáse outra vez cara a loucura animal: aparece como mecanismo patolóxico da natureza, motivo polo que o tolo ten que verse nunha situación de internamento, xa inventada previamente, pero a connotación moral volve a estar presente, porque a pesar seu, non racha cos vínculos clásicos e co escándalo da animalidade⁷⁴⁸. Tal segregación equipárase ao que hoxe en día chamamos “asocial”, irredutible ás esixencias da sociedade.

Entón, “para maior comodidade do noso espírito, converteuse no candidato indiferenciado a todas as prisións, a todos os asilos, a todos os castigos. Non é, en realidade, máis que o esquema de exclusións sobrepostas” (Foucault 1967: 128). É por isto que refacer a historia deste ostracismo é refacer a arqueoloxía dunha alienación⁷⁴⁹. Por iso o internamento e excluír os elementos heterodoxos son dúas dimensións escandalosamente próximas.

Mais a loucura só indica a relación do individuo coa súa verdade, o que usualmente, ou en condicións frecuentes en sociedades occidentais, fai que a perda: “a loucura xa non falará do non-ser, senón do ser do humano, no contido do que é, e no esquecemento deste contido” (Foucault 1967: 269). Esas condicións de perda ou de

⁷⁴⁶ Foucault 1967: 325.

⁷⁴⁷ Foucault 1967: 223.

⁷⁴⁸ Foucault 1967: 253.

⁷⁴⁹ Foucault 1967: 128.

‘esquecemento do contido’ consisten, precisamente, en ter retido ao individuo na súa verdade, “e por iso mesmo afastado dela”: alienado⁷⁵⁰.

Pero o enfermo é un chivo expiatorio do grupo, excluído cando vive unha experiencia que o grupo non comprende: isto tranquiliza á sociedade. Somos vítimas “dunha dominación cultural que nega a nosa identidade profunda” (Fourasté 1992: 142). E por cultura estase a entender “un conxunto de feitos propios dunha comunidade, dun grupo humano, dunha sociedade” (Fourasté 1992: 33). Estes feitos propios enmarcan unhas crenzas, uns costumes, unha maneira de vivir, é dicir, unhas normas ou límites que definen a vida en común. O que non entra nestes límites é o anormal.

Todos estes aspectos, verdade profunda ou o espazo externo aos lindes fixados por un grupo humano ou sociedade, fan da loucura unha realidade diversa á vez que unitaria. Diversa porque, como veremos, se manifesta especificamente en cada contexto cultural; unitaria porque a necesidade de cohesión do grupo despraza ao ‘asocial’ ás súas marxes, provocándolle o sufrimento polo que se lle insta a superar a segregación e a recuperalo no seo social.

En toda sociedade, polo tanto, existen os trastornos psíquicos, as crises de identidade, os estados límite. A existencia de “accesos delirantes, polimorfos, agudos, de psicoses de medo, de formas oniroides, paranoides, próximas á disociación esquizofrénica” sobrepasan os estados de ansiedade para adentrarse no imaxinario, “máis alá dos desexos do cotiá” (Fourasté 1992: 112). Se en Occidente estes estados poden darse por unha base orgánica, infecciosa, tóxica, tamén poden deberse a “un malestar psicolóxico difícil de controlar por razóns socioeconómicas diversas” (ibid).

⁷⁵⁰ Foucault 1967: 269.

Isto é, as sociedades altamente industrializadas deterioran as relacións humanas, provocan maior presión psicolóxica, o que conleva trastornos de adaptación, desordes afectivas,... O suxeito vive o illamento, despersonalízase, sente “unha desolación interior” (Fourasté 1992: 105). Falta estruturación psicolóxica, moitas veces debido ás consignas antagónicas ou diverxentes⁷⁵¹. A maiores, en condicións de mutación social danse marcos de emerxencia de trastornos ou de patoloxías das convulsións: o problema fundamental sería, non a adaptación en si, senón a necesidade e a imposibilidade de readaptacións sucesivas, sen perder a sensación de continuidade no tempo.

Nese sentido encádrase sen dificultade a convicción de Deveraux, que defende a “ausencia de esquizofrenia en poboacións primitivas que non coñeceron un proceso de aculturación brutal” (1973: 65). Pola contra, unha sociedade (ou civilización) complexa e cambiante, a falta de habilidade para a extrapolación frenética de mapas mentais, de capacidade para a re-avaliación permanente da realidade en mutación, pode ter consecuencias nefastas: “non nos queda máis remedio que volvernos esquizofrénicos” (Deveraux 1973: 242). É o medio inestable, logo, o que activa a esquizofrenia ou é a incapacidade do individuo para adaptarse ao medio? Hai que saber que os esquizofrénicos son perfectamente capaces de realizar extrapolacións, teorizacións a propósito do real que os circunda, pero os mapas que utiliza non serven, están caducos ou se remiten a outro territorio⁷⁵²...

Se, en xeneral, os mapas caducan axiña para os individuos e estes carecen de recursos cognitivos ou psicolóxicos para substituílos con rapidez e eficacia, e lóxico ou comprensible que se dea un desapego do individuo con respecto ao cotiá, un repregamento sobre si mesmo que acaba provocando desordes de comportamento.

⁷⁵¹ Fourasté 1992: 101.

⁷⁵² Deveraux 1973: 242.

Agora ben, unha sociedade pode tolerar un alto grao de ‘anormais’ sempre que esa inadaptación se manifeste, por exemplo, como histeria, pero non pode sobrevivir se as anomalías tenden á esquizofrenia⁷⁵³, basicamente porque a histeria “non desorganiza radicalmente o Eu” (Deveraux 1973: 28), polo tanto non interfere nas relacións coa realidade, mentres que na esquizofrenia se compromete gravemente o vínculo co grupo social.

Noutras palabras, unha sociedade mingua as súas posibilidades de supervivencia se polas súas disfuncións internas a porcentaxe de individuos con desordes psiquiátricas chega a un punto de saturación. Dalgún xeito pódese considerar espureamente que lle corresponde os individuos adaptarse á realidade, e non á inversa. A non ser que o dito se integre nun discurso de subversión para a creación de novas realidades, que é do que Deleuze e Guattari falan.

Pero, a maiores, Deveraux⁷⁵⁴ entende que o individuo moderno é (eticamente⁷⁵⁵) esquizoide, aínda que por codificación cultural –idiosincrásica- se volva histérico ou maníaco-depresivo. Os conflitos do esquizofrénico non difiren dos chamados ‘normais’ máis que en intensidade. O que sucede é que o enfermo ten que elaborar síntomas que se adapten a esa codificación idiosincrásica (histeria) e tamén á codificación étnica (esquizofrenia). Pero estas son só aparencias ou máscaras do conflito cultural, social, que hai de fondo. O psicoterapeuta intenta tratar, arranxar a fachada, sen molestarse en tratar o mal de fondo, e a fachada é só “a forma conveniente de estar tolo na nosa sociedade”, xa que “é evidente que esta adaptación ao modelo esquizofrénico está, como se dixo, facilitada en grande medida pola estrutura fundamentalmente esquizoide da personalidade étnica do individuo moderno” (Deveraux 1973: 267).

⁷⁵³ Vid. Deveraux 1973: 67.

⁷⁵⁴ Vid. Deveraux 1973: 265.

⁷⁵⁵ A personalidade étnica vén coincidir co inconsciente cultural (Deveraux 1973: 265).

Dalgún xeito, o contexto social é o que determina como se manifesta tal loucura, o que determina, en fin, a “maneira conveniente de ser anormal” (Deveraux 1973: 162). Máis ca iso, os neuróticos modernos comportábanse, ao parecer, como histéricos, mentres que actualmente “é corrente ver a neuróticos lixeiros comportarse como esquizofrénicos ou polo menos como personalidades esquizoides” (Deveraux 1973: 264).

Exemplos de como o comportamento ‘anormal’ depende do contexto cultural e social, así como o seu tratamento e consideración, son os seguintes: por un lado, os tolos amerindios con frecuencia mencionan aos parentes mortos, mentres que non é corrente entre psicóticos occidentais⁷⁵⁶. Por outro, se alguén da tribo dos mohave ten unha crise de identidade e é levado ao chamán para que vehiculice a disfunción, para que lle outorgue unha “cura correctiva afectiva”, convértese en algo “máis” que o resto da comunidade, e só será considerado tolo se se nega a exercer de chamán, algo así como un castigo divino debido ao seu rexeitamento á “chamada sobrenatural” (Deveraux 1973: 38). O que sucede é que asumir e exercer esa nova posición social funciona como unha reorganización do seu sistema de defensas, ao ofrecérselle unha restitución ou estruturación cultural da súa experiencia subxectiva.

10.9 A esquizofrenia como caso

Dito isto, os condicionamentos e parámetros dos comportamentos ‘anormais’ e o papel que xoga a sociedade neles, talvez se poida pasar a formular a consideración da esquizofrenia por parte dos nosos autores. Talvez se poida entender con menos prexuízos unha formulación da esquizofrenia, se queremos, subversiva, ao abrir o concepto á “producción desexante como límite da produción social” (Deleuze e Guattari,

⁷⁵⁶ Cfr. Deveraux 1973: 61.

AE, 41), así como ao ligar a súa redución (conceptual e clínica) ao proceso de produción social actual.

A esquizofrenia é facer buracos no corpo e na súa organización⁷⁵⁷, pero tanto do corpo social coma no corpo organismo, tamén, como vimos, social. Porque a vida non coincide coas fixacións ou ordenacións externas, molares, senón coas conexións moleculares, que o esquizo sente de forma intensa. A misión da esquizoanálise sería cartografiar estas conexións, así como proliferalas, creando novos modos, novos mundos⁷⁵⁸.

Isto non significa que o esquizofrénico sexa o revolucionario, senón que o “esquizo” como aproximación molecular ao ser-devir é o coqueteo co Afora insubordinado, coas cantidades intensivas en estado puro. Estes “estados de intensidade pura e crúa despoixados da súa figura e da súa forma” (Deleuze e Guattari, AE, 26) poden resultar insoportables. O delirio vén despois, cando se lle outorgan contidos, cando “se proxecta a alucinación ou se interioriza o delirio” (ibid). Pero “delirio e alucinación son secundarios con respecto á emoción verdadeiramente primaria que nun principio non sente máis que intensidades, devires, pasaxes” (ibid).

Estas sensacións experimentadas en relación directa coas cantidades intensivas do Corpo sen Órganos, pon en contacto o corpo orgánico con ese ovo, “atravesado por eixos e limiares, latitudes e lonxitudes, percorrido por potencias, medido por gradientes” (Deleuze e Guattari, AE, 90). É a bioquímica da esquizofrenia, que os nosos autores relacionan coa bioquímica das drogas, e que se define como relacións de intensidades “a través das que o suxeito pasa sobre o Corpo sen Órganos e opera

⁷⁵⁷ Navarro Casabona 2001: 142.

⁷⁵⁸ Cfr. Colebrook 2003: 5-6.

devires, caídas e alzas, migracións e desprazamentos” (Deleuze e Guattari, AE, 91). Unha viaxe “á forma máis primitiva de vida” (ibid), a viaxe dun suxeito nómade.

Confundir os códigos neses devires é o risco frecuente⁷⁵⁹, pero axudar a recuperar a orde do real, isto é, a noción de estar sentindo intensidades puras enchidas de contidos espúreos, no sentido de que a entidade só recae naquelas, e non nas representacións figurativas do cerebro, é preciso. Para tal cousa, haberá que ter en conta o desexo do esquizofrénico, é dicir, axudar a que recupere os límites do corpo mediante estímulos táctiles, co fin de volver a pór en marcha a produción desexante no Corpo sen Órganos no que o esquizo se sitiou⁷⁶⁰.

Desexo, entón, non nun sentido edípico e simbólico, senón desexo en estado puro: unha actividade afastada das determinacións externas, das codificacións representativas do mesmo⁷⁶¹. Trátase de ofrecer ou posibilitar unha recuperación da relación co real, e para isto hai que entender que a realidade deixa de ser un principio, repartido en unidades cualificadas, e toma preponderancia o real como posibilidade de produción, e non como “formas cualitativas distintas” (Deleuze e Guattari, AE, 93). O real agora “é un produto que envolve as distancias en cantidades intensivas”, pero o real, como indivisible, “é envolto e significa que o que envolve non se divide sen cambiar de natureza ou de forma” (Deleuze e Guattari, AE, 93). É por isto que o esquizo “non é algo máis que sendo distinto” (ibid).

Un devir, un suxeito nómade, fluído, cuns códigos particulares, non coincidentes cos códigos sociais, porque as máquinas-órganos do esquizo se enganchan no Corpo sen Órganos, mais non por isto se converte nun organismo no sentido habitual –ou social–

⁷⁵⁹ Deleuze e Guattari, AE, 91.

⁷⁶⁰ Deleuze e Guattari, AE, 135.

⁷⁶¹ Cfr. Holland 2005: 62.

da palabra⁷⁶². Porque ese “deserto de chegada que é o seu Corpo sen Órganos”, o Corpo sen Órganos do esquizo autistizado, aparece porque non atopa “destino nin saída” (Navarro Casabona 2001: 140) para o seu desexo molecular fóra dos estrictos códigos sociais. Así, xira sobre si mesmo e autodestrúese: levar o proceso ata o infinito é coma a súa detención brusca, a causa do esquizofrénico ‘artificial’⁷⁶³.

Vemos, entón, que, por outro lado, poden ser os métodos psiquiátricos convencionais os que provoquen a reacción = 0 no Corpo sen Órganos do esquizo, a reacción autista que o reduce a un estado morto do Corpo sen Órganos⁷⁶⁴. De feito, segundo o etnopsiquiatra Deveraux, intentar propor un tratamento de choque é só un modo de “perturbar a homoxeneidade do mundo exterior-interior do esquizofrénico” (Deveraux 1973: 250). Así, o que pretende o esquizofrénico é anticipar o seu estado de morte, volver a un estado non-orgánico, xa que “a cura escolleu o camiño da edipización” (Deleuze e Guattari, AE, 74), “e se curar é edipizar, comprendemos os sobresaltos do enfermo que non quere curarse” (Deleuze e Guattari, AE, 97).

Porque sempre hai unha necesidade ou unha interpelación de adaptación a un modelo, derivada das esixencias subxectivas, logo, tamén culturais. Pero atravesar o muro imposto pode crear formas ‘xeniais’, como é o caso de Artaud, “pero, a que prezo?”, pregúntase Deleuze (ID, 307). Ao prezo do afundimento, a pesar de que o esquizofrénico pode situarse nunha situación de ‘vidente’, observando, accedendo a realidades que “os individuos cristalizados na súa lóxica, na súa sintaxe ou nos seus intereses” (Deleuze, ID, 308) non poden ver.

⁷⁶² Vid. Navarro Casabona 2001: 140.

⁷⁶³ Deleuze e Guattari, AE, 14.

⁷⁶⁴ Cfr. Deleuze e Guattari, AE, 27.

Logo, a loucura é franquear un muro, unha iluminación súbita, unha apertura, pero co risco de desmoronarse, porque é “a ocorrencia dalgo para o que non se ten nin sequera a expresión, algo formidable, tanto que resulta difícil de dicir, tan reprimido polas nosas sociedades que corre o perigo de coincidir (...) co afundimento” (Deleuze, ID, 305). A esquizofrenia “é á vez o muro, a apertura do muro e os fracasos desta apertura” (Deleuze e Guattari, AE, 141). A solución está tan bloqueada como o problema, de aí o repregamento do esquizo sobre o Corpo sen Órganos xa morto. Ante os estímulos que o impelen cara unha reterritorialización edípica, crea terras artificiais perversas, enfrontadas á orde social, pero tamén neuróticas, “como froito da neurotización que se opón ao proceso” (Deleuze e Guattari, AE, 374). Despois das paradas neuróticas, “as súas finalizacións psicóticas” (ibid).

O esquizofrénico tería unha preponderancia da vida interior, debido a unha disociación con respecto ao mundo externo⁷⁶⁵. Mais se a esquizofrenia como proceso é universal⁷⁶⁶, por tratarse da mesma produción desexante⁷⁶⁷, a esquizofrenia tratada no contexto social actual, é o límite desta produción social específica, capitalista⁷⁶⁸. Na esquizofrenia, entón, “únense os dous sentidos do proceso, como movemento da produción social que chega ata o final da súa desterritorialización e como movemento da produción metafísica que transporta e reproduce o desexo nunha nova Terra” (Deleuze e Guattari, AE, 136).

Neste sentido, o afundimento non ten por que ser o lugar onde recae o acento da loucura, senón que habería que considerar, reconsiderar, a apertura, a posibilidade dunha experiencia transcendental de perda do ego. Deleuze e Guattari entenden que

⁷⁶⁵ Deleuze e Guattari, AE, 30, en remisión a tres autores: Bleuer, Kraepelin e Binswanger.

⁷⁶⁶ Deleuze e Guattari, AE, 141.

⁷⁶⁷ Deleuze e Guattari, AE, 136.

⁷⁶⁸ Ibid.

unha experiencia deste tipo non tería por que facer perder o equilibrio, en caso de ter os recursos psicolóxicos precisos: a loucura é froito “da destrución que nós lle impomos e que eles mesmos se impoñen” (AE, 137).

A maiores, traemos as palabras de Foucault nas que se fai fincapé nos obstáculos impostos a toda experiencia que recae fóra do entendido por “normalidade”; isto é, fóra das pautas sociais máis estritas: “talvez un día xa non saberemos o que puido ser a loucura... Artaud pertencerá ao chan da nosa linguaxe e non á súa ruptura... Todo o que hoxe sentimos como límite, ou extrañeza, ou como algo insoportable, se terá unido á serenidade do positivo. E o que para nós actualmente designa ese Exterior corre o risco un día de designarnos a nós” (1967: 328).

A partir de aquí pódese entender que o grande artista é o que franquea o muro da esquizofrenia e arriba na nova terra, na nova patria, onde non hai xéneros nin escolas⁷⁶⁹, o esquizo é, entón, simplemente o que viaxa en intensidade. E a linguaxe que emprega non é que prepondere a serie significativa sobre a serie de significados, é que desaparecen as dúas, engulen todo o sentido⁷⁷⁰. Abre a linguaxe a ese Afora ou recuperáo: un sentido aberto. O esquizofrénico, polo tanto, non é o que perde o contacto coa vida, senón “o que está máis preto do corazón palpitante da realidade, nun punto intenso que se confunde coa produción do real” (Deleuze e Guattari, AE, 94).

En conclusión, hai que diferenciar a apertura da viaxe dos accidentes e caídas que o traban (ou da súa ida ao infinito). Se o paranoico reiventa territorialidades, o esquizo descodifica, desterritorializa. Ese é o seu movemento. Pero se a sociedade na que este movemento se dá é neurótica ou psicótica, haberá sempre un retorno ao reprimido, por anulación (amnesia) ou por reconstrucción delirante das realidades. Isto é

⁷⁶⁹ Cfr. Deleuze e Guattari, AE, 75.

⁷⁷⁰ Vid. Deleuze, LS, 107.

o que produce a esquizofrenia clínica, que en si mesma non tería por que ser unha perda da realidade⁷⁷¹.

11. Análise da sociedade actual

O modo de reprodución do *statu quo* non é, logo, simplemente ou directamente económico, senón que pasa por mediacións culturais que, dalgún xeito, implican en alto grao os factores non económicos do parentesco. Se nas sociedades tradicionais as relacións de produción se ven mantidas dende o sistema de filiación (promoción de parentescos en función das categorías sociais), no sistema capitalista as relacións de produción remítense unicamente ao sistema económico, concedéndolle un lugar específico ao sistema de filiación, que tamén aparece como o seu instrumento. O que sucede é que se ben o capital, en esencia, é “filiativo industrial”, o capitalismo funciona pola súa “alianza co capital comercial e financeiro” (Deleuze e Guattari, AE, 237): o capitalismo é industrial no modo de produción, pero mercantil no seu funcionamento.

Nesta ocasión, o *socius* como corpo cheo aparece como realidade puramente económica, “en tanto que capital-diñeiro” (Deleuze e Guattari, AE, 271). O mercado non se define polos produtores, senón polas “forzas de produción como cantidades abstractas que se volven efectivamente concretas na súa posta en contacto ou conxunción” (ibid). Isto é, o valor da empresa e da forza de traballo dos que para ela traballan non comparten ningunha medida común, non se pode empregar a mesma unidade analítica, cousa que resulta ficción ou estafa⁷⁷².

⁷⁷¹ Deleuze e Guattari, AE, 128.

⁷⁷² Deleuze e Guattari, AE, 237.

Por isto “a baixa tendencial non ten final” (Deleuze e Guattari, AE, 237), porque o coeficiente de diferenciais non se pode calcular se os diferenciais son o “fluxo de produción” e o “fluxo de traballo do que depende a plusvalía” (ibid) —e non só fluxos de produción, simplemente-: non existe límite neste movemento porque non se anula a diferenza de natureza entre os dous fluxos na resolución do cálculo; non existe límite porque “non ten límite exterior ao que podería chegar ou aproximarse” (Deleuze e Guattari, AE, 238). A tendencia ou o movemento terá, só, límite interno, que sobrepasa constantemente, reconstituíndoo no propio desprazamento: así, a crise é o medio polo que o capitalismo se perpetúa⁷⁷³.

Eses dous fluxos permanecen virtuais fóra da relación que os concreta: un determínase como “pura calidade de traballo” e outro como “pura calidade do fluxo de capital”, pero “non son nada fóra da súa relación” (Deleuze e Guattari, AE, 257), porque están desterritorializados. A transformación capitalista consiste en converter a plusvalía de código en plusvalía de fluxo⁷⁷⁴. A maiores, un fluxo está subordinado a outro (o de pago ou ingresos ao de financiamento), así, non se atopan na mesma potencia... E os mesmos signos da potencia (poder) difiren a respecto dos signos que se manifestaban dende o punto de vista do código: agora os signos son coeficientes puramente económicos⁷⁷⁵.

11.1 O capitalismo como subxectividade global

Entón, do mesmo xeito que se dilúen aos individuos como axentes produtores do sistema económico, agora a familia non ten forma social, senón económica: as persoas pasan a ser “persoas sociais, é dicir, funcións derivadas das cantidades abstractas (...).

⁷⁷³ Deleuze e Guattari, AE, 238.

⁷⁷⁴ Deleuze e Guattari, AE, 257.

⁷⁷⁵ Ibid.

Son, exactamente, configuracións ou imaxes producidas polos puntos-signos, os cortes-fluxos,...” (Deleuze e Guattari, AE, 272). O individuo é simplemente unha función do aparato económico antes que suxeito da súa privacidade, do seu mundo: neste ámbito represéntanse como simulacros, como actuacións do que representan na súa dimensión social. Recortar as demais dimensións é a estratexia coa que o sistema pecha o campo social, ao pasar a ser a familia unha expresión do sistema económico.

Deste modo, Deleuze e Guattari⁷⁷⁶ entenden que o capitalismo fai esvaecer as representacións (ontolóxicas) obxectivas para derivalas en subxectivas, obtendo ‘o capitalista’, ‘o traballador’, etc. O traballo ten por correlato agora o desexo, vehiculizado nesta nova forma de familia privatizada. Se a economía (política) se encarga do primeiro termo, a psicanálise faino do segundo. O obxectivo está dito: que o límite dos fluxos descodificados da produción desexante sexan sempre desprazados, conxurados: primeiramente polos límites inmanentes impostos polo propio capitalismo e despois polo límite que esta reprodución social/familiar define. O suxeito non é máis que un residuo desa produción desexante, confundíndose coa máquina produtiva correspondente, a que realiza a síntese conxuntiva (Voluptas) entre a Libido e o Numen, entre a enerxía de produción e a de rexistro.

O traballo aparece como unha esencia subxectiva abstracta, froito da privatización da produción do desexo, da libido, e a reprodución na esfera privada da produción económica é sustentada pola psicanálise como institución capitalista. Que as dúas esferas aparezan separadas é a causa da difícil desarticulación de intereses entre a produción desexante e a produción social⁷⁷⁷.

⁷⁷⁶ Vid. Deleuze e Guattari, AE, 313.

⁷⁷⁷ Cfr. Holland 2005: 56.

Mais o superego freudiano obrigaba á renuncia pulsional, mentres que o superego contemporáneo pon o acento no goce “como novo imperativo social” (Berardi 2007: 3). De feito, as síntomas do malestar da cultura contemporánea van dunha estrita práctica do goce, a saber, bulimias, toxicomanías ou obesidade, a un estancamento do mesmo no corpo, por unha “clausura narcisista do suxeito” (Berardi 2007: 4): anorexias, depresión, pánico. Opor o desexo ao réxime disciplinario é o que fixo o capitalismo, confundindo as linguaxes sociais, que agora presionan, determinan, moldean os movementos expresivos do suxeito.

Os efectos políticos son de grande alcance: o capitalismo quere unha produción xeneralizada de desexo, de capital. Non se trata agora de “patoloxías da represión, senón de patoloxías do *just do it*” (Berardi 2007: 4). Ao ser o desexo definido, coartado, establecendo os modos e os límites da produción desexante mediante a produción social, o capitalismo, como se dixo, tende a producir esquizos, aos que debería tratar, segundo Deleuze e Guattari, como os seus heroes, como a súa máxima realización⁷⁷⁸. É o ostracismo ao que someten á produción indesexable do desexo, o motivo polo que coidan a artistas e, “incluso aos seus sabios, como se corresen o risco de facer correr fluxos perigosos” para a sociedade, “cargados de potencia revolucionaria, en tanto que “non son recuperados ou absorbidos polas leis do mercado” (Deleuze e Guattari, AE, 253).

A esquizofrenia non é senón o límite máis extremo, máis externo do capitalismo, e este non funciona “máis que coa condición de inhibir ou de rexeitar e desprazar ese límite” (Deleuze e Guattari, AE, 253), por supor o seu fin, a súa morte⁷⁷⁹. A diferenza atópase no feito de que as descodificacións sexan recollidas ou non nunha axiomática,

⁷⁷⁸ Deleuze e Guattari, AE, 253.

⁷⁷⁹ Vid. Deleuze e Guattari, AE, 254.

no feito de que se ligen ás estruturas molares ou poida franquear a barreira que os separa a estes das posicións moleculares⁷⁸⁰. Porén, fluxos capitalistas e fluxos esquizofrénicos identifícanse “baixo o tema xeneral dunha descodificación dos fluxos de desexo” (ibid). Fluxos-esquicia e cortes-fluxos definen tanto ao capitalismo como á esquizofrenia⁷⁸¹. De feito, “os fluxos monetarios son realidades perfectamente esquizofrénicas, pero que non existen e funcionan máis que na axiomática inmanente que conxura e rexeita esa realidade”, a esquizofrenia (Deleuze e Guattari, AE, 254).

Nese movemento de virtualidade, abstracción, desterritorialización, o capital pasa a identificarse como unha subxectividade global, única, porque o seu movemento desdebuxa as subxectividades particulares e as capitaliza, facéndoas derivar, equiparándoas cun “obxecto calquera” (Deleuze e Guattari, AE, 458), a saber, o capital. Polo tanto, ese suxeito único acaba sendo a circulación do capital nun estado elevado de descodificación: o traballo debe ser ‘libre’, e non escravizado, así como a riqueza debe ser capital homoxéneo e independente, e non a terra.⁷⁸² Esa necesidade de descodificación é necesaria para unha circulación óptima, e así, un funcionamento axeitado, dos fluxos do capital. O capitalismo quere esa descodificación absoluta, pero non a quere: é dicir, tende ao seu límite sen poder permitirse chegar a el, a risco da súa propia disolución. Porque nese límite o *socius* desterritorializado daría paso ao Corpo sen Órganos⁷⁸³. Por iso desterritorializa para reterritorializar sobre as ruínas das representacións tráxicas e míticas, despóticas, “pero restáuraas ao seu servizo e baixo outra forma, en calidade de imaxes do capital” (Deleuze e Guattari, AE, 313).

⁷⁸⁰ Deleuze e Guattari, AE, 254.

⁷⁸¹ Ibid.

⁷⁸² Deleuze e Guattari, AE, 458.

⁷⁸³ Deleuze e Guattari, AE, 145.

11.2 Código vs. axioma. A axiomática inmanente capitalista

Mais o capitalismo precisa “selar ás persoas derivadas das cantidades abstractas” (Deleuze e Guattari, AE, 40) entre as que palpita. Para isto, “instaura ou restaura todas as clases de territorialidades residuais e facticias, imaxinarias ou simbólicas” (ibid). Así que, se ben se constrúe sobre fluxos descodificados, “substituíndo os códigos intrínsecos por unha axiomática das cantidades abstractas en forma de moeda” (Deleuze e Guattari, AE, 145), no seu movemento infinito de desterritorialización, combina distintos modos de exercer os seus intereses.

Mais en principio o capitalismo substitúe os códigos polos axiomas, descodificando os fluxos “que outras formacións sociais codificaban e sobrecodificaban” (Deleuze e Guattari, AE, 253). Iso si, aínda que isto se realiza porque é o límite de toda sociedade, a axiomática que aplica é “extremadamente rigorosa” e capaz de manter “a enerxía dos fluxos nun estado de ligazón ao corpo do capital como *socius* desterritorializado” (ibid), co que este resulta máis “implacable que calquera outro *socius*” (ibid), xa que isto non é máis que facelo aparecer como neutro, como o Todo, coma o Ser⁷⁸⁴. A diferenza, precisamente, entre os códigos e a axiomática é que esta “considera elementos e relacións puramente funcionais de natureza non especificada” (Deleuze e Guattari, MM, 459), e estes elementos realízanse en dominios moi diversos, regulando calquera tipo de relación, de realidade, independentemente da posición dos elementos ou axentes que a conformen⁷⁸⁵. Pola contra, os códigos son “relativos a eses dominios, enuncian relacións específicas entre elementos cualificados, que só poden ser reducidos a unha unidade formal superior (sobrecodificación) por

⁷⁸⁴ Lambert 2002: 124.

⁷⁸⁵ May 2005: 145.

transcendencia e indirectamente” (Deleuze e Guattari, MM, 459). A fórmula do capitalismo é a axiomática imanente⁷⁸⁶.

Mais o capitalismo, por unha banda, descodifica, por outra, axiomatiza, co que é imposible distinguir a descodificación da axiomatización, que substitúe aos códigos desaparecidos⁷⁸⁷. Este non é senón un exercicio de poder, xa que a partir dos fluxos descodificados que pasan a formar parte dunha máquina axiomática poden engadirse máis axiomas que liguen, de novo, o desterritorializado molecular ás estruturas molaes⁷⁸⁸. Isto serve “para os libros dun grande escritor cuxas características contables de vocabulario e estilo sempre poidan ser estudadas por máquina electrónica, como para o discurso dos tolos que sempre podemos escoitar no marco dunha axiomática hospitalaria, administrativa e psiquiátrica” (Deleuze e Guattari, AE, 254).

Vemos, entón, como estes axiomas poden compor unha máquina axiomática “baseada no número supostamente infinito das figuras consideradas” (Deleuze e Guattari, AE, 254), sendo independentes uns doutros: pódese incrementar o seu número, a risco de saturar o sistema, ou mingualo, a risco de debilitalo. Isto é, o capitalismo actual non impón un sistema transcendente e autónomo (non é un sistema de códigos ríxido, a priori), senón imanente, en tanto que experimenta, tantea, e interrelaciona ata o punto de imposibilitar a diferenciación entre produción desexante e social (é un sistema de axiomas que poden ir variando en función das necesidades socioeconómicas, así como poden, ata certo punto, entrar en colisión, en antagonismo entre si).

Logo, “o capitalismo é claramente unha axiomática, porque as súas únicas leis son immanentes” (Deleuze e Guattari, MM, 467). E tales axiomas, non son proposicións

⁷⁸⁶ Deleuze e Guattari, MM, 459.

⁷⁸⁷ Cfr. Deleuze e Guattari, AE, 254.

⁷⁸⁸ Ibid.

teóricas ou ideolóxicas, senón “enunciados operatorios que constitúen a forma semiolóxica do Capital, e que entran como partes compoñentes nos arranxos de produción, de circulación e de consumo” (Deleuze e Guattari, MM, 466). Polo tanto, como enunciados independentes, un fluxo do capital pode ser obxecto dun ou varios axiomas, pode non ter axiomas propios (e ser tratado a partir doutros), ou pode quedar fóra do campo de control, quedando en estado de “variación salvaxe” (ibid). O capitalismo pode tender a incrementar o número de axiomas, especialmente cando “se organiza un mercado interior integrado que compite coas esixencias do mercado exterior” (ibid), coma no *New Deal*, así como pode restalos, limitándose a un número restrinxido de axiomas “que regulan os fluxos dominantes, recibindo os outros fluxos un estatuto derivado de consecuencia” (ibid). Porque os fluxos son indeterminados ata que se conxugan, ata que conflúen⁷⁸⁹.

Pero o Estado capitalista non é o que produce esta axiomática, senón o que resulta dela⁷⁹⁰: non inventa esta axiomática, senón que esta se confunde co mesmo capital. Pero é a forma social última coñecida⁷⁹¹. Na medida en que “leva ao seu punto máis alto o devir-inmanente” (Deleuze e Guattari, AE, 260), na medida en que constata levando a cabo a fractura xeneralizada dos códigos, aparece unha natureza nova, descoñecida ata ese momento. E, así, “nunca un Estado perdeu tanto poder (potencia) para pórse con tanta forza ao servizo do signo de potencia (poder) económica” (ibid). Polo tanto, o Estado non arbitra entre clases, porque se somete aos intereses da única clase con vocación universalista: a burguesía⁷⁹². Así, o Estado capitalista “é o regulador dos fluxos descodificados como tales, en tanto que tomados na axiomática do capital” (Deleuze e Guattari, AE, 260), porque só se poden engadir axiomas indefinidamente sen

⁷⁸⁹ Holland 1998: 67.

⁷⁹⁰ Deleuze e Guattari, AE, 260.

⁷⁹¹ Buchanan 2006: 2.

⁷⁹² Deleuze e Guattari, AE, 261.

que o sistema se sature, só se estropee e se repare (lemremos a función da crise no capitalismo), mediante unha tecnocracia e burocracia que xestione, decida, inscriba⁷⁹³.

Os axiomas, logo, funcionan como enunciados operativos independentes pero relacionados como elementos ou compoñentes dos arranxos de produción, de circulación e de consumo. Mais a axiomática non é un conxunto de fórmulas illadas, nin tampouco un sistema, senón que “implican ‘intuicións’ ligadas ás resonancias e conxuncións das estruturas” (Deleuze e Guattari, AE, 259), e isto é soportado ou axudado polas máquinas técnicas. É dicir, o capitalismo, aínda que desterritorializa o *socius*, non reempraza a máquina social polas máquinas técnicas, senón que “a máquina social ten por pezas as máquinas técnicas como capital constante que se engancha ao corpo cheo do *socius*, e non aos individuos, que se volveron adxacentes ás máquinas técnicas” (ibid).

Por outro lado, un fluxo pode ser obxecto dun ou de varios axiomas, así como pode non ter axiomas propios ou, incluso, vagar en estado ‘salvaxe’ dentro do sistema⁷⁹⁴. Que o fluxo adopte por veces arranxos que dan lugar a máquinas molaes, é dicir, a conxuntos estatísticos, como as máquinas técnicas, orgánicas ou, incluso, sociais, quere dicir que a diferenza entre desexo molecular e molar non é de natureza, senón de réxime: baixo un réxime ou outro pode coagularse, unificarse, estabilizarse, así como disgregarse, atomizarse. O molar non se opón ao desexante, son, simplemente, distintos modos de estar⁷⁹⁵.

Así, o terreo social xa non se define polos límites externos, ríxidos, molaes (coma, por exemplo, no caso dos imperios), senón por uns límites internos que se

⁷⁹³ Deleuze e Guattari, AE, 259.

⁷⁹⁴ Deleuze e Guattari, MM, 466.

⁷⁹⁵ Cfr. Deleuze e Guattari, AE, 350.

desprazan para poder ampliar, estender o sistema: non existen oposicións (sempre molaes) internas, senón a propagación de múltiples centros de inmanencia capitalista. O *socius* capitalista, corpo cheo enchido pola libido, pode funcionar autonomamente, pero ben preso da máquina capitalista, “e localizable no campo do seu mercado” (Deleuze e Guattari, AE, 385), porque o fluxo do capital, ampliando os seus límites, “mantén o desexo no marco móbil dos seus límites ampliados” (Deleuze e Guattari, AE, 385-6). O capitalismo realiza unha axiomática independente mundial, sendo os Estados “partes, barrios” (Deleuze e Guattari, MM, 442).

Isto implica, ou ten como consecuencia, a *isomorfía* de todas as formas sociais e políticas, porque a política de realización do capitalismo imprime a defunción das formas heteroxéneas. Este *isomorfismo* non é unha homoxeneidade⁷⁹⁶, xa que a reprodución isomórfica só se dá nos lugares onde o mercado interior se desenvolve, se amplía, é dicir, no centro do sistema. De feito, non só atura, senón que esixe unha polimorfía periférica: o terceiro mundo do capitalismo, configurado por el, consiste en “formacións sociais heteromorfas” (Deleuze e Guattari, MM, 444), de produción capitalista, pero con outros aspectos non ou extracapitalistas na produción (condicións dos traballadores) e, especialmente, na “inadecuación do seu mercado interior ao mercado mundial” (ibid). A isomorfía consiste na pertenza a un único mercado mundial capitalista⁷⁹⁷, pero aquela non implica que todos os Estados sexan equivalentes, nin, por outro lado, que se privilexie unha forma concreta⁷⁹⁸: “hai isomorfía, pero heteroxeneidade” (Deleuze e Guattari, MM, 468).

Polo tanto, na medida en que o capitalismo rexeita os seus propios límites no terreo molecular, fai o mesmo no terreo ou réxime molar, e a periferia mantén unha

⁷⁹⁶ Vid. Deleuze e Guattari, MM, 443-4.

⁷⁹⁷ Deleuze e Guattari, MM, 460.

⁷⁹⁸ Deleuze e Guattari, MM, 461.

certa polimorfía, ao estar⁷⁹⁹ menos saturada de axiomas, menos codificada, non por iso, insisten Deleuze e Guattari, menos capitalizada. Os axiomas da periferia, di Samir Amin e recollen os nosos autores⁸⁰⁰, non coinciden cos do centro, sen que esta diferenza comprometa a axiomática en conxunto. A independencia dos axiomas, é máis, non significa a independencia dos Estados. De feito, o capitalismo inviste capitais na periferia, e proporciónallos, mantendo unha dependencia evidente, un colonialismo residual⁸⁰¹.

Porque a periferia é “unha peza esencial da máquina capitalista mundial” (Deleuze e Guattari, AE, 238-9), e a súa capitalización consiste na produción de recursos. Por iso é precisa a inadecuación do seu mercado interior ao mercado internacional, isto é, o capitalismo precisa da súa periferia, precisa crear o seu terceiro mundo, incluso dentro do centro, que “tamén ten os seus enclaves organizados de subdesenvolvemento, as súas reservas e chabolas” (Deleuze e Guattari, AE, 239). Así se organiza “unha división internacional do traballo” (Deleuze e Guattari, MM, 469).

Se a mellora da calidade de vida ou o aumento de salarios son axiomas incluídos no centro, nos bordes “a explotación non deixa de endurecerse” (Deleuze e Guattari, AE, 384). Porque a descodificación dos fluxos na periferia implica unha desarticulación dos sectores tradicionais e unha hipertrofia do sector terciario, “unha extrema desigualdade na distribución das produtividades e das rendas” (Deleuze e Guattari, AE, 239), en definitiva. Todo isto non impide, vemos, que o centro teña tamén os seus propios espazos de sobreexplotación, “terceiros mundos interiores” (Deleuze e Guattari, MM, 162), e unha diminución relativa da plusvalía con respecto ao capital total⁸⁰².

⁷⁹⁹ Polo menos nos 70 e 80, arredor da data de publicación de *Mil Mesetas*.

⁸⁰⁰ Deleuze e Guattari, MM, 469.

⁸⁰¹ Ibid.

⁸⁰² Deleuze e Guattari, AE, 239.

Dalgún xeito o sistema non deixa de xerar minorías (procesos ontolóxicos que escapan ao seu tratamento axiomático)⁸⁰³.

É así como os axiomas entran nun antagonismo que desestabiliza pero mantén o sistema, creando periferias capitalizadas, exteriores ou interiores. Se a descodificación capitalista no centro implica unha intensificación dos fluxos do capital que reverte na creación e –relativa- aplicación dos axiomas ‘de boa vontade’: mellora da calidade de vida, posibilidade de chegar a ser rico, cos que só, segundo nos fan crer, habería unha diferenza cuantitativa⁸⁰⁴, na periferia implica, observamos, unha desarticulación dos seus modos de vida tradicionais, “o desenvolvemento dos circuitos económicos extravertidos” (Deleuze e Guattari, AE, 239). Mais, en realidade, a inmanencia capitalista “instaura unha escravitude incomparable, unha escravitude sen precedentes: xa nin sequera hai señor, agora só escravos que mandan aos escravos, xa non hai necesidade de cargar o animal dende fóra, cárgase a si mesmo” (Deleuze e Guattari, AE, 262).

O sistema, como tecnocracia⁸⁰⁵ que é, funciona por división, incluso, como vemos, na distribución internacional do traballo. Isto é, as segmentacións son necesarias e, é máis, inherentes a el: se ben se pode falar dun todo unificado (ou unificante), global, tal falsa unidade implica unha serie de subsistemas xustapostos e relacionados. Os procesos (parciais) de cada un destes subsistemas non entran en relación cos outros sen producir desfases ou desviacións⁸⁰⁶. Un movemento de circularidade fai que se entre na lóxica da árbore: “todos os centros resoan, todos os buracos negros caen nun punto de

⁸⁰³ Cfr. Navarro Casabona 2001: 163.

⁸⁰⁴ Buchanan (2008: 153) é o responsable deste cuestionamento: segundo el, o sistema emprega axiomas que restrinxen a diferenza entre ricos e pobres, entre explotadores e explotados, a unha característica puramente cuantitativa. Para iso, di, úsase algo tan fácil como que os cartos que nós temos son, en realidade, a mesma substancia que o capital (dos capitalistas).

⁸⁰⁵ Cfr. Deleuze e Guattari, AE, 259.

⁸⁰⁶ Deleuze e Guattari, MM, 215.

acumulación” (Deleuze e Guattari, MM, 215). O poder, deste xeito, segue a ter varios centros, pero resoan entre si, ou estos círculos concéntricos actúan como aparatos de resonancia. O sobrecodificado desaparece nun campo social inmanente “no que os fluxos descodificados producen imaxes e as proxectan” (Deleuze e Guattari, AE, 276), así que o poder devén molecular: está disperso, miniaturizado, desprazado, “actuando por segmentacións finas, operando no detalle” (Deleuze e Guattari, MM, 228).

O que antes foron códigos, no novo modo capitalista derivan nunha sorte de ‘fluxos de códigos’. Pero este movemento precisa de cortes, de puntos de ancoraxe ou revolucións (técnicas), para poder dominar o fluxo e que este revirta no seu beneficio: é así como van aparecendo novos modos de produción, como nacen as máquinas e as sucesivas innovacións tecnolóxicas que o capitalismo precisa (para que o capital non asuma o ritmo decrecente que lle supón unha produción en aumento⁸⁰⁷ sen reinvestimento, sen reinvención, sen corte, logo).

11.3 O Estado e as súas funcións

Os fluxos descodificados nomeados nas sociedades arcaicas escápanse e déixanse escapar para poder codificar outros, para facelos asimilables e vehiculizar o seu interese por outras canles, por outras vías. Vemos como no capitalismo o Estado xa non os sobrecodifica, xerando unha malla, senón que axiomatiza, sen máis, permitíndose así unha desterritorialización relativa que o fai sobrevivir (por desprazamento incesante dos seus límites, repetimos). Isto é, o Estado ten que ir inventando axiomas para fluxos cada vez máis desterritorializados, “que manan sobre o *socius* e o atravesan” (Deleuze e Guattari, AE, 225). Concretamente, o papel

⁸⁰⁷ Intensifícase o capital producindo en stock, pero en ausencia de cambio tecnolóxico, o capital produtivo decae, porque precisa, dixemos, un reinvestimento. O seu movemento é o fluxo, pero necesita cortes.

desterritorializante do Estado no capitalismo é “moderar a desterritorialización superior do capital e proporcionarlle reterritorializacións compensatorias” (Deleuze e Guattari, MM, 460). Vemos que os Estados, ao deixar as súas prácticas sobrecodificadoras, baseadas nun paradigma transcendente, convértense en “modelos de realización inmanentes para unha axiomática dos fluxos descodificados” (ibid).

Mais os nosos autores consideran que o Estado non se forma progresivamente, senón que xorde “xa armado”, un “*Urstaat* orixinal, eterno modelo do que todo Estado quere ser e desexa” (Deleuze e Guattari, AE, 224). Así, independentemente da forma que adopte en cada ocasión, “nunca houbo máis que un só Estado” (Deleuze e Guattari, AE, 220). Porque, remitíndose ás teses de Dumézil⁸⁰⁸, Deleuze e Guattari analizan as mitoloxías de modo que sempre se atopan dous polos na soberanía política: “o emperador terrible e mago, que opera por captura, lazos, nós e redes, o Rei sacerdote e xurista, que procede por tratados, pactos, contratos” (MM, 433). Estes dous polos sempre están en resonancia e recargándose un a outro, manténdose a “*unidade de composición*”, a pesar de todas as diferenzas de organización e de desenvolvemento dos Estados” (Deleuze e Guattari, MM, 435).

E aínda que as teses sobre a orixe do Estado varíen entre os factores esóxenos (guerra), os endóxenos (propiedade privada, moeda), ou os factores específicos, “que determinarían a formación de *funcións públicas*” (Deleuze e Guattari, MM, 436), Deleuze e Guattari optan por considerar que nace “con dous actos fundamentais, un chamado de territorialidade por fixación de residencia, outro chamado de liberación por abolición das pequenas débedas” (Deleuze e Guattari, AE, 203). O primeiro aspecto, a territorialidade, é, en realidade, produto dunha desterritorialización, que substitúe os signos da terra por signos abstractos cos que a converte na súa propiedade (ou dos seus

⁸⁰⁸ Deleuze e Guattari, MM, 434.

máis ricos servidores e funcionarios⁸⁰⁹). Neste sentido, o Estado non é máis que o garante da propiedade privada da clase dominante da que se distingue⁸¹⁰. A desterritorialización da terra realízase mediante a renda, que a homoxeniza ao igualar as produtividades diferentes, porque o prezo se establece segundo a terra menos produtiva, mentres que a renda “capta o sobrebeneficio relativo ás mellores terras” (Deleuze e Guattari, MM, 448).

Por outro lado, a abolición das débedas efectúase para manter o *statu quo*, é dicir, a repartición das terras, impedindo a subversión popular polo problema agrario, unha máquina territorial revolucionaria⁸¹¹. Incluso nos casos⁸¹² nos que se realiza unha redistribución de terras ou mesmo de cartos, ou se grava aos aristócratas con impostos, non é senón un modo de reconducir os cartos aos ricos, reforzándose o sistema de débedas, porque os pobres (produtores), primeiros en recibir a “moeda metálica” (Deleuze e Guattari, MM, 449) no caso, por exemplo, de Corintio, emprégana para mercar “os dereitos de terra” (ibid) que explotan. De feito, os créditos mantéñense baixo unha nova forma instaurada por el: o diñeiro.

Así, os cartos non se vinculan ao comercio, inicialmente: a súa relación non é analítica, é sintética⁸¹³. Os cartos son indisociables “do imposto como mantemento do Estado” (Deleuze e Guattari, AE, 204) e como medida de equivalencia entre os bens ou servizos ofrecidos polo Estado⁸¹⁴. A circulación do diñeiro “é o xeito de volver a débeda infinita”, mediante o pago de impostos xeneralizado⁸¹⁵, converténdoa en “débeda de

⁸⁰⁹ Deleuze e Guattari, AE, 203.

⁸¹⁰ Ibid.

⁸¹¹ Deleuze e Guattari, MM, 448.

⁸¹² Coma nas tiranías gregas, segundo mostra Foucault apoiándose nas investigacións de Will (Deleuze e Guattari, AE, 204).

⁸¹³ Cfr. Deleuze e Guattari, AE, 204.

⁸¹⁴ Deleuze e Guattari, MM, 449.

⁸¹⁵ Ibid.

existencia, débeda da existencia dos suxeitos mesmos. Chega o tempo no que o acreedor aínda non prestou mentres que o debedor non para de devolver; pois devolver é un deber, pero prestar é unha facultade” (Deleuze e Guattari, AE, 204).

Un terceiro mecanismo de captura será o traballo, “comparación cuantitativa das actividades” (Deleuze e Guattari, MM, 448), que se subordinarán a unha cantidade homoxénea. Ora ben, a “apropiación monopolística do traballo” (ibid), xa non polo propietario, logo, senón polo patrón, recibirá o nome de sobretraballo. Porén, os modos de vida rexidos por un “réxime de acción libre ou de actividade de variación continua” (Deleuze e Guattari, MM, 449), sociedades de espazo liso⁸¹⁶, non contarán con este tipo de “suxeición ao aire libre” (Deleuze e Guattari, MM, 498). É o aparato do Estado o que estría o espazo-tempo en relación ao traballo⁸¹⁷, pero tamén cos outros dous aparatos de captura vistos, renda e impostos: todos eles están ligados á consecución e mantemento de reservas⁸¹⁸, que os pobos do *nomos* (fronte ao *logos* estatal) non constitúen⁸¹⁹.

Este Estado despótico orixinario mantense coma orixe: non xa como comezo a partir do que se desenvolven o resto dos modelos, nunha diacronía, senón coma orixe no sentido de que todas as variantes recaen sobre esa categoría⁸²⁰: Estado feudal, Estados modernos, capitalistas e socialistas, todos participan dese Estado despótico⁸²¹, que segue latente. Ou, se queremos, en Estados arcaicos imperiais, que sobrecodifican fluxos xa codificados, en Estados moi diversos entre si: imperios evolucionados, cidades, sistemas feudais, monarquías, ”que constitúen conxuncións tópicas ou cualificadas de fluxos descodificados” (Deleuze e Guattari, MM, 464), e en Estados nacións modernos, “que

⁸¹⁶ Vid. Deleuze e Guattari, MM, 498.

⁸¹⁷ Ibid.

⁸¹⁸ Deleuze e Guattari, MM, 448.

⁸¹⁹ Cfr. Deleuze e Guattari, MM, 498.

⁸²⁰ Cfr. Deleuze e Guattari, AE, 226.

⁸²¹ Deleuze e Guattari, AE, 227.

levan aínda máis lonxe a descodificación” (ibid), en todos eles o *Urstaat* late. Así, por moito que o Estado moderno realice un devir-inmanente, se descodifique en fluxo xeneralizado, reempazando os códigos e os sobrecódigos pola súa axiomática, “nunca houbo máis que un só Estado, o *Urstaat*” (Deleuze e Guattari, AE, 269), e a axiomática social moderna non pode funcionar máis que resucitándoo⁸²². Máis aínda, o capitalismo espértao “e dálle novas forzas” (Deleuze e Guattari, MM, 464).

Se inicialmente o Estado era unha unidade abstracta integradora de subconxuntos que funcionan separadamente, agora “está subordinado a un campo de forzas cuxos fluxos coordina e cuxas relacións autónomas de dominación e subordinación expresa” (Deleuze e Guattari, AE, 227). Mais o proceso semella progresivo, porque é paulatinamente como o principio territorial do Estado (a terra) deixa de ser un elemento material activo e pasa a ser propiedade, é dicir, relación desterritorializada do ser humano co terreo. A maiores, engádese a organización numérica, específica ou nacida nas burocracias imperiais: co número domínase a materia (propiedades, seres humanos: economía política, organización do traballo, demografía) e, así, as súas variacións e movementos.

Neste proceso, a cidade, que tende a emanciparse da sobrecodificación do Estado, provocando fluxos desterritorializados⁸²³ deixa de servir como elemento territorial do capitalismo, que precisa dunha forma-Estado que rexistre as mercancías e as poboacións⁸²⁴ nunha enunciación axiomática, máis alá da codificación que acaba por obstaculizar a desterritorialización que leva o capitalismo na súa natureza. Isto é, ao Estado xa non lle serve sobrecodificar territorialidades fosilizadas, senón que debe

⁸²² Deleuze e Guattari, AE, 269.

⁸²³ Cfr. Deleuze e Guattari, MM, 440 e MM, 441.

⁸²⁴ O Estado persegue “a adecuación continua da relación entre as forzas produtivas, consumos produtivos e estabilidade política” (Negri 2006: 237) falando do capitalismo maduro.

inventar ou constituír códigos “para os fluxos desterritorializados do diñeiro, da mercancía e da propiedade privada” (Deleuze e Guattari, AE, 228). As cidades, por iso, non crean o capitalismo, aínda que existiran mecanismos anticipadores, pero tamén inhibidores⁸²⁵: se ben “as cidades xa non teñen que ver coa súa propia terra, posto que aseguran o comercio entre imperios ou, mellor, constitúen con outras cidades unha rede comercial independente” (Deleuze e Guattari, MM, 442), conxuran o capitalismo pola súa improdutividade: os recursos veñen das zonas do interior, ás que non recodifican ou integran nos fluxos descodificados do capital, isto é, non controlan a produción de recursos, só manufacturan e venden⁸²⁶. O capitalismo precisou da forma-Estado para nacer, de modo que na megalópole que é o mundo, unha “mesma Cidade” (ibid), os Estados sexan barrios: non lle bastou coa forma-cidade.

Entón, distínguense tres máquinas sociais: a dos salvaxes, a dos bárbaros e a dos civilizados. A primeira “codifica os fluxos sobre o corpo cheo da terra” (Deleuze e Guattari, AE, 269), a segunda sobrecodificaos sobre o corpo cheo “do déspota e do seu aparato”, efectuándose o primeiro movemento de desterritorialización ao sobrecodificar as comunidades territoriais apropiándose do excedente de traballo⁸²⁷; e a terceira descodifica os fluxos sobre o corpo cheo “do capital-diñeiro”, substituindo os códigos territoriais e a sobrecodificación despótica por unha axiomática dos fluxos descodificados e a regulación destes fluxos, sen que por isto deixe de resucitar arcaísmos⁸²⁸.

Mais, o Estado “xa non produce unha unidade sobrecodificante”, senón que “el mesmo é producido no campo de fluxos descodificados” (Deleuze e Guattari, AE, 228).

⁸²⁵ Vid. Deleuze e Guattari, MM, 442.

⁸²⁶ Ibid.

⁸²⁷ Deleuze e Guattari, AE, 269.

⁸²⁸ Ibid.

Como máquina, o Estado non determina un sistema social, senón que é determinado por el, incorporándose no seu xogo de funcións, subordinándose ás forzas dominantes⁸²⁹. Logo, o capitalismo precisa do Estado, pero só ata certo punto, ata ese certo punto que é servirle de instrumento de rexistro do seu capital (forzas produtivas, produto e consumo do mesmo). Porén, non se trata de que os fluxos descodificados fagan nacer o Estado moderno, para que se transforme o *socius* e naza o capitalismo: porque fluxos descodificados xa golpeaban o Estado despótico orixinario⁸³⁰, pero este segue a recodificar estes fluxos⁸³¹.

É preciso que se dea a descodificación xeneralizada dos fluxos, non basta con que haxa fluxos desterritorializados⁸³², é preciso que o capital organice os fluxos, e o Estado, simplemente funcione como aparato ou instrumento tecnocrático, burocrático, xestor⁸³³. Porque a territorialización relativa do Estado élle necesaria para que “os fluxos non escapen por todas partes”: “mentres o seu territorio é o suxeito cidadán da nación, o seu desterritorio é todo o ilimitado espazo dos fluxos do capital, sen fronteiras, sen goberno, sen suxeito, irreflenable carreira de explotación, expolio e dominación que pode perseverar e perpetuarse grazas ás compensacións territoriais dos Estados e dos suxeitos” (Navarro Casabona 2001: 162). O capitalismo xa organiza a división do traballo a nivel internacional, vimos. Esta fabricación internacional de riqueza e miseria é o único que de tal ten o capitalismo⁸³⁴.

Entón, o espazo está estriado polo Estado, e as estrías son precisas para evitar a fuga, o nomadismo: os espazos lisos só serven como elementos de comunicación ao

⁸²⁹ Deleuze e Guattari, AE, 228.

⁸³⁰ Deleuze e Guattari, AE, 229.

⁸³¹ Vid. Deleuze e Guattari, AE, 203.

⁸³² Deleuze e Guattari, AE, 231.

⁸³³ Deleuze e Guattari, AE, 259.

⁸³⁴ Cfr. Navarro Casabona 2001: 161.

servizo das estrías: “necesítanse traxectos fixos, de direccións ben determinadas, que limiten a velocidade, que regulen as circulacións, que relativicen o movemento, que midan con detalle os movementos relativos dos suxeitos e obxectos” (Deleuze e Guattari, MM, 389). O liso é todo aquilo que non pode ser retido polo poder, o nomadismo. A resposta do Estado é “estriar o espazo, contra todo o que ameaza con desbordalo” (ibid). E todo o que o desborda é o que non se somete a el.

Para iso hai que entender a noción do espazo-tempo liso ou non pulsado fronte ao espazo-tempo estriado ou pulsado⁸³⁵: mentres que neste último as medidas, as variacións, as rupturas son determinables, de tipo racional, no espazo-tempo liso son indeterminadas, irracionais, as medidas “son substituídas por distancias e proximidades indescompoñibles que expresan densidade ou rareza do que aparece” (Deleuze, RL, 265).

O liso, o nómade, traza liñas rizomáticas “que fan perder o equilibrio ás árbores da Ciencia e do Poder” (Navarro Casabona 2001: 20), porque supoñen liñas de fuga fronte os aparatos de dominación do poder político. Esta máquina de guerra nómade é unha realidade orixinariamente exterior ao Estado, ou dirixida contra el, pero é captada e adaptada, baixo forma “de institución militar ou de función pública” (Deleuze e Guattari, MM, 436). É aí cando a máquina de guerra ten como obxecto a guerra, a dominación.

O capital fai uso, logo, do seu compañeiro o Estado, como instrumento para a articulación, a concreción⁸³⁶ do seu poder. A violencia exercida pode ser máis ou menos perceptible, pero é intrínseca á estrutura do sistema. As liñas de segmentarización poden ser máis flexibles ou máis duras (con círculos concéntricos de resonancia). Pero tamén

⁸³⁵ Vid. Deleuze, RL, 265.

⁸³⁶ Deleuze e Guattari, AE, 269.

pode haber liñas de fuga descodificadas, desterritorializadas: a máquina de guerra nómade que escapa, ou o intenta, nun movemento perpetuo. Pero non hai que esquecer que estas liñas de fuga son captadas polo sistema capitalista ao controlar os fluxos por medio de axiomas, cos que combina a desterritorialización que precisa coa súa xestión óptima. Por iso, “canto máis desterritorializa a máquina capitalista, descodificando e axiomatizando os fluxos para extraer a súa plusvalía, tanto máis os seus aparatos anexos, burocráticos e policiais, volven territorializalo todo” (Deleuze e Guattari, AE, 41).

Porque, así como o capitalismo reconvirte e reutiliza os códigos que lle serven de reximes anteriores⁸³⁷ no seu proceso crecente de descodificación, os sistemas políticos autodenominados ‘democráticos’ representan só ao abxecto capitalismo e ao seu propio cinismo⁸³⁸. Porque o cinismo deste tándem atópase na propia modelaxe dos elementos. No polo económico: “quen rouba? Seguro que non o capitalista financeiro como representante do grande fluxo creador instantáneo, xa que nin sequera implica posesión e non ten poder de compra. Quen é roubado? Seguro que non o traballador xa que nin sequera é mercado, posto que é o reflujo ou a distribución en salarios o que crea o poder de compra (...). Quen podería roubar? Seguro que non o capitalista industrial como representante do fluxo da ganancia, posto que o que se gaña non mana no reflujo, senón ao seu lado” (Deleuze e Guattari, AE, 246). O roubo ao traballador mediante a plusvalía é vendido como dereito (e deber) a traballar, a ser cidadán. Non esquezamos que o contrato social (moderno, actual) é conformado nestes termos.

No polo político o Estado tamén saca proveito: o *socius* segue a pertencerlle, porque este, desterritorializado en grande medida polo capitalismo e ligado como *socius*

⁸³⁷ Vid. Deleuze e Guattari, AE, 269.

⁸³⁸ Cfr. Buchanan 2008: 230.

desterritorializado ao corpo do capital⁸³⁹, sendo levado sempre ao seu limiar, libera os fluxos de desexo sobre a propia máquina social: “o Estado é desexo que pasa da cabeza dos súbditos e da lei intelectual a todo o sistema físico que nel se orixina ou se libera. Desexo do Estado, a máis fantástica máquina de represión aínda é desexo, suxeito que desexa e obxecto de desexo. Desexo: operación que sempre consiste en insuflar o *Urstaat* orixinal no novo estado de cousas, en volvelo inmanente, no posible, ao novo sistema, interior a este” (Deleuze e Guattari, AE, 228).

Logo, no capitalismo, os individuos xa non viven uns modos de vida, senón que se insiren nun infinito proceso de produción, produción pola mesma produción, inmanente⁸⁴⁰. Este proceso infinito de produción non interfere nos *status quo* dos distintos países: non importa un goberno socialdemocrático ou totalitario, con tal de que se inserte, de que sexa capaz de insertar o seu *socius* desterritorializado, no fluxo de produción mundial. Este isomorfismo (que non homoxeneidade) dos Estados⁸⁴¹ é o cinismo absoluto do sistema. Leis inmanentes promovidas pola axiomática mundial do capital. E aínda que os axiomas do centro non coincidan cos da periferia, non se compromete a estabilidade ou consistencia global, porque o centro ten necesidade de periferia para a distribución internacional do traballo, das tarefas concretas que sosteñen esa produción infinita (na que, por suposto, as subxectividades, as expresións autónomas son esmagadas).

A maiores, sostéñense discursos que lexitiman o baleiro do campo da experiencia⁸⁴², convertendo esa realidade insensata en espectral, limpando o sangue que xera das nosas consciencias. O suxeito desontoloxízase e desaparece como realidade

⁸³⁹ Vid. Deleuze e Guattari, AE, 253.

⁸⁴⁰ Purdom 1997: 117.

⁸⁴¹ Cfr. Deleuze e Guattari, MM, 443-4.

⁸⁴² Cfr. Negri 2000: 141.

autónoma, sendo unicamente valorado, considerado dentro da complexidade do sistema. E dentro desta complexidade, por ser insertado nela, é atravesado polo seus mecanismos de poder, pola biopolítica. Esta singularidade, esta concreción, é a única que se mantén no capitalismo⁸⁴³. Polo demais, o concreto esváese, quedando a abstracción do valor, da mercancía. Pero a abstracción do sistema e a concreción dos corpos como receptáculos ou vehículos do poder enlázanse nos instrumentos a través dos cales os individuos se comunican, se relacionan co mundo, captándoo-construíndoo, viaxándoo, etc⁸⁴⁴.

11.4 A máquina de guerra vs. a guerra

Nomeouse a máquina de guerra. Para explicala temos que remitirnos de novo ás teorías de Dumézil⁸⁴⁵ sobre a soberanía política: se nesta aparecían dous polos, o do emperador, que operaba por lazos e capturas, e a do Rei sacerdote e xurista, que procedía por tratados, pactos e contratos⁸⁴⁶, é dicir, a do gobernante ou déspota e a do xurista ou lexislador, tamén había que ter en conta un segundo aspecto exterior a esa soberanía política: a guerra. O emperador máxico realiza a guerra, o rei xurista organízaa. Pero isto xa se dá cando a máquina de guerra é convertida “nunha institución militar” (Deleuze e Guattari, MM, 434), cando ten por obxecto a guerra. Cando o Estado, na súa dobre articulación, aparece como estrato⁸⁴⁷.

Así como vemos que o Estado adquire un exército ou a súa violencia non pasa pola guerra, vemos como a máquina de guerra é “irredutible” (Deleuze e Guattari, MM, 360) ao tal aparato estatal. Tampouco forma outro tipo de soberanía, senón que é “multiplicidade pura e sen medida, a manada, a irrupción do efémero e potencia da

⁸⁴³ Vid. Negri 2006: 255.

⁸⁴⁴ Ibid.

⁸⁴⁵ Cfr. Deleuze e Guattari, MM, 433.

⁸⁴⁶ Ibid.

⁸⁴⁷ Deleuze e Guattari, MM, 360.

metamorfose”: “fronte á soberanía, unha potencia” (ibid). Ten, logo, outra natureza con respecto ao aparato de Estado, que é a do devir⁸⁴⁸. Non realiza distribucións binarias. Como exemplo, os nosos autores, poñen o do go fronte ao xadrez: os peóns do go “son os elementos dun arranxo maquínico non subxectivo, sen propiedades intrínsecas, senón unicamente de situación” (Deleuze e Guattari, MM, 361). No go, pura estratexia sen batalla, a guerra é “sen liña de combate”, só constelacións, relacións extrínsecas: ten un medio de exterioridade, distribúese nun espazo aberto⁸⁴⁹, liso: o movemento é un devir sen destino e sen chegada, non vai dun punto a outro. Pola contra, “o xadrez é unha semiótica” (ibid), un espazo estriado no que as pezas están cualificadas e as súas posibilidades e funcións relacionadas á súa identidade e restrinxidas a ela⁸⁵⁰.

Polo tanto, a máquina de guerra, próxima ao go, é un medio de exterioridade e só cando é captada ou capturada polo Estado a modo de institución militar, forma de interioridade, modelo baixo o que pensamos⁸⁵¹, se sitúa entre as dúas cabezas, polos ou articulacións de tal Estado. Mais de por si, o Estado carece de máquina de guerra, “só se apropiará dela” (Deleuze e Guattari, MM, 362). Cando é así, o obxecto da máquina de guerra é a guerra. Antes diso, o obxecto da máquina de guerra é, precisamente, conxurar a aparición do Estado: as sociedades primitivas emprégana para evitar que os xefes se manteñan no poder, e para isto hai que entender que “o Estado non se define pola existencia de xefes, defínese pola perpetuación ou conservación dos órganos de poder” (Deleuze e Guattari, MM, 364). Neste sentido, as sociedades primitivas consideran que a guerra é o mecanismo para dinamitar a formación de calquera Estado (que, como vemos, está en todas as sociedades, incluso por omisión ou conxuración): “a guerra mantén a dispersión e segmentariedade dos grupos, e o guerreiro está atrapado nun

⁸⁴⁸ Deleuze e Guattari, MM, 360.

⁸⁴⁹ Deleuze e Guattari, MM, 361.

⁸⁵⁰ Deleuze e Guattari, MM, 360.

⁸⁵¹ Cfr. Deleuze e Guattari, MM, 362.

proceso de acumulación de fazañas, que o conducen a unha soedade e a unha morte prestixiosas, pero sen poder” (Deleuze e Guattari, MM, 365). Isto non significa que a guerra sexa un estado natural, senón un modo dun estado social que impide a formación do Estado: “o Estado existía contra a guerra, a guerra existe contra o Estado” (ibid).

Un exemplo empregado polos nosos autores⁸⁵² é o das bandas de nenos de Bogotá, citado antes por Jacques Meunier: estes teñen tres maneiras –recollidas- de impedir que o xefe da banda consiga un poder estable: primeiro, os membros da banda realizan os roubos xuntos, pero dispérsanse posteriormente; segundo, os membros da banda líganse a outros, de modo que, en caso de desacordo co xefe, un sempre arrastrará aos seus aliados, aspecto que pode supor a desarticulación da banda; terceiro, existe un límite difuso de abandono da banda: aproximadamente aos quince anos hai que deixala ou separarse dela. Estes mecanismos, insisten Deleuze e Guattari, teñen que dinamitar calquera visión evolucionista das organizacións sociais: estas non son menos sofisticadas que as máis ríxidas, simplemente son “de tipo rizoma, por oposición ao tipo arborescente que se concentra nos órganos de poder” (Deleuze e Guattari, MM, 365).

Por outro lado, considérase que a máquina de guerra sería invención dos nómades⁸⁵³, que subordinan os puntos aos traxectos (aínda que destes se deriven puntos, como veremos⁸⁵⁴), na medida en que é exterior ao Estado e distinta da institución militar. Nómade ou primitiva, o caso é que considerala agora dende este punto de vista axuda a entender que o poder na máquina de guerra “non depende dos segmentos e dos centros, da resonancia eventual dos centros e da sobrecodificación dos segmentos” (Deleuze e Guattari, MM, 395), senón das relacións internas ao número. Pero fálase aquí dun número independente da cantidade, un número intensivo, o número numerante:

⁸⁵² Cfr. Deleuze e Guattari, MM, 365.

⁸⁵³ Deleuze e Guattari, MM, 384.

⁸⁵⁴ No apartado 15.1.3 Unha cuestión de minoría e de nomadismo.

“a organización aritmética autónoma non implica nin un grao de abstracción superior a cantidades moi grandes. Só remite a condicións de posibilidade que constitúen o nomadismo e a condicións de efectución da máquina de guerra” (Deleuze e Guattari, MM, 392). Estes números nacen cando algo se distribúe no espazo, en lugar de distribuír o espazo mesmo: o espazo liso ocúpase sen ser contado, o número deslígase del, devén suxeito⁸⁵⁵.

A maiores, é capaz de manter a heteroxeneidade das distribucións que realiza no espazo, por iso tal espazo permanece liso⁸⁵⁶. E é capaz disto pola súa articulación complexa, “complexo de números cada vez. Por iso precisamente non implica en modo algún grandes cantidades homoxeneizadas, coma os números do Estado ou o número numerado” (Deleuze e Guattari, MM, 394). Así, o número numerante, nómada e propio da máquina de guerra, fai “crecer o deserto, a estepa, non despoboala, senón todo o contrario” (Deleuze e Guattari, MM, 417).

Polo tanto, o exercicio da guerra, derivada da máquina de guerra, é oporse ás forzas de estriaxe⁸⁵⁷, destruír a forma-Estado. Pero aquela é captada por esta. Recapitulando⁸⁵⁸: a máquina de guerra non ten como obxectivo principal a guerra, senón secundario, para destruír ao Estado; cando o Estado se apropia dela, cambia de función e de natureza e diríxea, precisamente, contra aqueles que se opoñen a el e aos seus fins; e entón cando a máquina de guerra tende a ter a guerra como obxecto. “En resumo, ao mesmo tempo que o aparato de Estado se apropia dunha máquina de guerra, a máquina de guerra toma a guerra como obxecto, e a guerra queda subordinada aos fins do Estado” (Deleuze e Guattari, MM, 418).

⁸⁵⁵ Deleuze e Guattari, MM, 393.

⁸⁵⁶ Vid. Deleuze e Guattari, MM, 394.

⁸⁵⁷ Deleuze e Guattari, MM, 417.

⁸⁵⁸ Vid. Deleuze e Guattari, MM, 418.

11.5 Razóns e senrazóns do capitalismo

O capitalismo perpetúase a si mesmo sen teleoloxía: é o “capital como cocaína” (Braidotti 2004: 108). A operación para lograr isto mantendo a termodinámica do sistema é intelixente, e emprega o tempo como instrumento⁸⁵⁹. Trátase de “reestruturar continuamente, a partir dun esquema funcional, a solidez da temporalidade colectiva; hai que reconstruír o tempo como medida da reprodución do sistema, hai que reconstruílo, polo tanto, coma un conxunto de funcións de matriz temporal” (Negri 2006: 109). Todo o proceso de mediación social que se leva a cabo no capitalismo, por isto, e que abstrae a subxectivización do traballo, fai que o tempo sexa unha substancia en si mesmo, “ata o punto de que o tempo chega a ser a fábrica de todo o ser” (Negri 2003: 34), o capital.

O tempo da vida equipárase ao tempo de produción. Agora ben, o tempo como substancia do capital fai referencia á diacronía do sistema, mentres que as relacións de explotación, que se ven así diluídas como realidade, ou ocultas, se entenden na vertente sincrónica. Isto significa que aínda que o tempo aparece como substancia produtora, desaparecendo o tempo como medida, as medidas del son diversas, dáse unha sorte de “multiplicidade de tempos reais” (Negri 2003: 42), aspecto que elude a asimetría nas relacións de produción⁸⁶⁰. Digamos que o capital fai do capital unha realidade única, como substancia, pero múltiple; recolle o tempo da nosa existencia como tempo de constitución, de composición do sistema, e devólvenolo como substancia colectiva. Así, toda a sociedade devén produtiva, a partir do antagonismo introducido: con esta sorte de colectividade degradada inténtase reducir, minguar, paliar as posibilidades

⁸⁵⁹ Cfr. Negri 2006: 109.

⁸⁶⁰ Ou “axioma do intercambio desigual”, (Deleuze e Guattari, MM, 472).

dialécticas⁸⁶¹. Axiomas que poden ser, flotar opostos, pero que non constitúen relación de oposición que xere un terceiro estado, unha síntese revolucionaria.

O que queda son os diferentes e complexos rexímenes de diferenciación e homoxenización, de desterritorialización e reterritorialización⁸⁶². Así atopamos “Primeiro Mundo no Terceiro, Terceiro no Primeiro e case non atopamos o Segundo en ningunha parte” (Negri 2002: 14). Porque “no capitalismo danse dous movementos diferentes” (Deleuze, RL, 280): así, “ás veces trátase de manter a un pobo no seu territorio, facelo traballar, explotalo para acumular un excedente: o que adoita chamarse unha colonia; outras veces trátase do contrario, de baleirar un territorio do seu pobo para dar un salto adiante, aínda que teña que importarse man de obra do estranxeiro” (ibid).

Porén, esta dinámica de desterritorialización – territorialización *ad infinitum*, xa estaba presente nos imperios arcaicos, que “canto máis sobrecodificaba os fluxos, máis fluxos descodificados suscitaba, que se volvían contra el e o obrigaban a modificarse” (Deleuze e Guattari, MM, 472). Isto permite a perpetuación e a expansión do imperio a través das continuas reterritorializacións. Agora tal imperio establécese como “unha república universal, unha rede de poderes e contrapoderes estruturados nunha arquitectura sen fronteiras e inclusiva” (Negri 2002: 160). Non é tan preciso colonizar militarmente, porque as zonas resistentes xa se someteron ou se están a someter mediante conflitos bélicos. Agora, en principio, basta cunha colonización ideolóxica-económica: unha inocencia da produción, en nome do benestar e do progreso da poboación mundial, transmítenos o discurso dominante empregando as infraestruturas da información para as promocións lexitimadoras que revisten o circuío dun aura de inxenuidade.

⁸⁶¹ Nas que Negri cre (2006: 102).

⁸⁶² Cfr. Negri 2002, 14-5.

A tecnoloxía devén soporte (da codificación) cultural, vestindo a ausencia de liberdade coa posibilidade de obter unha vida máis cómoda e elevar a produtividade laboral⁸⁶³. Este sometido ou desvirtuado *ontos* á técnica tamén o falou Heidegger, pero é a Escola de Frankfurt a que explicita a dirección dese do proceso simplemente redefinindo o papel da razón nel.

Así, Habermas entende que a racionalidade queda eliminada como instrumento crítico e permanece como “correctivo dentro do sistema” (1994: 57). A razón non pode ser unha simple elección de estratexias (razón teleolóxica ou instrumental) e, mesmo, unha óptima utilización das tecnoloxías. A razón ten que ir máis alá da capacidade de interaccionar racionalmente ante calquera situación, como acción cultural que responde a uns fins. Ademais de espúreo, indecente, é o movemento ‘dende arriba’⁸⁶⁴, que reorganiza todo o material idiosincrásico das sociedades deslexitimando accións encadradas en éticas formais e substituíndo unha superestrutura por outra que aparece como neutra, aséptica, científica, tecnolóxica, apolítica. Horkheimer e Adorno⁸⁶⁵ anticipan a Negri ao patentar a falta de espazos de contradición dentro do ámbito do dominio. A excepción da arte, din...

Crer nunha razón que se desenvolve nunha vía de instrumentalidade foi a ilusión da Modernidade, si, pero Deleuze di máis: “no fondo de toda razón está o delirio, a deriva. No capitalismo todo é racional menos o capital” (ID, 333). Porque a inmanencia do capitalismo hai tres aspectos⁸⁶⁶ que evidencian tal demencia: primeiro, a *plusvalía*, que se articula a partir dos fluxos de capital e de traballo na súa forma de plusvalía humana, na esencia industrial do sistema, nos fluxos de financiamento e de pago ou de

⁸⁶³ Habermas 1994: 58.

⁸⁶⁴ Vid. Habermas 1994: 77-79.

⁸⁶⁵ Vid. Horkheimer e Adorno 1994: 297.

⁸⁶⁶ Deleuze e Guattari, AE, 383.

ingresos na inscrición monetaria do capitalismo, e nos fluxos de mercado e de innovación como plusvalía maquínica no funcionamento comercial e bancario.

A clase dominante non pon a máquina ao seu servizo, senón que se pon ao servizo da máquina, “contentándose, pola súa parte, con sacar rendas que, por enormes que sexan, non conteñan unha diferenza aritmética coas rendas-salarios dos traballadores” (Deleuze e Guattari, AE, 383), funcionando como reguladora e mantedora do fluxo non apropiado, sinalando os *límites interiores* do capitalismo, segundo aspecto da súa inmanencia.

Por último, o derrame de *antiprodución*, terceiro aspecto da inmanencia capitalista, na produción, “como realización ou absorción da plusvalía” (Deleuze e Guattari, AE, 383), de tal xeito que o aparato “militar, burocrático e policíaco se basea na economía mesma e produce directamente investimentos libidinais da represión do desexo” (ibid), de modo que no capitalismo a máxima é producir por producir, pero nas condicións do capital.

Polo tanto, “non hai nin un só deses aspectos, nin a menor operación, nin o menor mecanismo industrial ou financeiro que non manifeste a demencia da máquina capitalista e o carácter patolóxico da súa racionalidade (non totalmente falsa racionalidade, senón verdadeira racionalidade *desta* patoloxía, *desta* demencia, *pois a máquina funciona, estean seguros diso*)” (Deleuze e Guattari, AE, 383).

11.6 Escravidade maquínica

Precisamente, Deleuze e Guattari⁸⁶⁷ definen as sociedades polos seus *procesos maquínicos*, máis que polos seus modos de produción. Estes, pola contra, dependen de tales procesos.

Por exemplo, no Estado imperial arcaico o emperador déspota sobrecodifica a propiedade, de forma que toda ela é pública, comunitaria, pertencendo a quen a cultiva só en certa medida, na medida en que a cultiva, sendo en realidade “a propiedade eminente do déspota e a da suposta Unidade das comunidades” (Deleuze e Guattari, MM, 436). A terra non existe como mercadoría, polo que o diñeiro serve fundamentalmente como pago de impostos, non para a compra-venda. Neste sistema non se dá a apropiación privada, só o préstamo, de forma que a contrapartida de calquera transferencia de propiedade non supón un beneficio para quen doa, “senón máis ben unha renda que lle corresponde, que vai unida ao préstamo de uso ou á doazón de renda” (Deleuze e Guattari, MM, 437). Isto é, a sobrecodificación das comunidades agrícolas que realiza o Estado imperial determina os modos de produción, un certo “desenvolvemento das forzas produtivas” (ibid), co fin de manter as reservas do Estado, de desenvolver funcións artesanais (metalurxia: apeiros e armas), e de implementar funcións públicas.

Este sistema é unha verdadeira “megamáquina”, un sistema de *esclavitude maquínica*⁸⁶⁸, que transcende o territorio do propio Estado arcaico ao ser preciso que os excedentes sexan consumidos, absorbidos⁸⁶⁹: é agora cando a máquina de guerra é asimilada, captada polo aparato estatal, porque “a institución militar é un dos medios máis poderosos para absorber o excedente” (Deleuze e Guattari, MM, 455). Xunto co corpo militar, vemos, está a institución burocrática, así como artesáns non cultivadores,

⁸⁶⁷ Deleuze e Guattari, MM, 442.

⁸⁶⁸ Deleuze e Guattari, MM, 436.

⁸⁶⁹ Vid. Deleuze e Guattari, MM, 455.

cun traballo que reforzará a sedentarización da agricultura⁸⁷⁰. Toda esta poboación é aumentada mediante a conquista de terras, co que a engranaxe non pode máis que crecer.

Agora ben, non nos trabuquemos: o Estado arcaico non sobreodifica sen que se lle escapen fluxos descodificados, mesmo a propia forma dese Estado fai posible ese escape de fluxos⁸⁷¹. Todos eles constitúense marxinalmente: “o Estado non crea as grandes obras sen que un fluxo de traballo independente non escape á súa burocracia (especialmente nas minas e na metalurxia). O Estado non crea a forma monetaria do imposto sen que fluxos de moeda non escapen e non alimenten ou non fagan nacer outras potencias (especialmente no comercio e a banca). E, sobre todo, o Estado non crea o sistema da súa propiedade pública sen que un fluxo de apropiación privada non xorda *ao lado* e se poña a circular fóra do seu alcance” (Deleuze e Guattari, MM, 455).

Pois ben, así como a máquina permite ou xera fluxos que a ela se escapen, estes, aínda que parezan escapar do réxime ou sistema de *escravitude maquínica*, só o fan en certa medida. Veremos.

Neste outro polo do Estado, o que era esfera pública deixa de selo obxectivamente na súa relación coa propiedade, senón que é “o medio común dunha apropiación que deviu privada” (Deleuze e Guattari, MM, 457). Por esta combinación público-privado se caracteriza o mundo moderno⁸⁷². Os lazos agora resultan persoais, trátase de relacións persoais de dependencia: entre propietarios (contratos) e entre propiedades e propietarios (convencións). Esta nova forma de relación reempraza as antigas comunitarias, “incluso a escravitude xa non define a disposición pública do

⁸⁷⁰ Vid. Deleuze e Guattari, MM, 456.

⁸⁷¹ Vid. Deleuze e Guattari, MM, 454.

⁸⁷² Deleuze e Guattari, MM, 457.

traballador comunal, senón a propiedade privada que se exerce sobre traballadores individuais” (ibid).

Esta mutación implica unha transformación, en primeiro lugar, do dereito, que pasa a ser subxectivo⁸⁷³, baseado en manter a consistencia das relacións, a partir de entender a subxectividade como fonte de dereitos e obrigas: o Estado non ten xa que sobrecodificar os fluxos non codificados, senón, pola contra, organizar conxuncións de fluxos descodificados. O papel de emisión do significante que realizaba aquel Estado arcaico é substituído por “un réxime de suxección social” (Deleuze e Guattari, MM, 457), que pode presentar formas moi diversas, dende o Imperio Romano ou outros orientais, ao mundo feudal, etc.

Semella, entón, que o Estado moderno esgota a *esclavitude maquínica*, ao implantar ese réxime de *suxección social*. Non é exactamente así: se progresivamente se dá este modo de control ou posicionamento dos cidadáns, sendo o capitalismo o que o leva ao seu extremo, ao actuar “como punto de subxectivación que constitúe todos os seres humanos en suxeitos, pero uns, os ‘capitalistas’ son como os suxeitos da enunciación que forman a subxectividade privada do capital, mentres que os outros, os ‘proletarios’, son os suxeitos de enunciado, suxeitos ás máquinas técnicas nas que se efectúa o capital constante” (Deleuze e Guattari, MM, 462). Non deixa de existir “todo un sistema de esclavitude maquínica” (ibid), porque os procesos de subxectivación se dan en relación ao Estado-nación, mentres que a axiomática dos fluxos descodificados restaura o sistema antigo “baixo novas formas devidas técnicas” (ibid). Non se trata dun retorno a aquela máquina imperial, porque a axiomática é inmanente, e non transcendente en relación a unha Unidade, como entón, senón que se trata dunha reinvenção “nas que os seres humanos son as partes constituíntes, en lugar de ser os

⁸⁷³ Cfr. Deleuze e Guattari, MM, 457.

obreiros e os usuarios suxeitos a ela” (Deleuze e Guattari, MM, 463). As máquinas da informática e da cibernética recompoñen ese réxime de escravitude xeneralizada⁸⁷⁴: a relación entre o ser humano e a máquina non se realiza en termos de uso, senón de mutua comunicación interna, non son usuarios, senón que son “pezas compoñentes intrínsecas, entradas e saídas” (ibid).

Así que temos que nesta escravitude maquínica do capitalismo, existen mecánicos e humanos, á vez que a suxeición non se restrinxe ao aspecto nacional, porque é internacional: “nós temos o privilexio de padecer, a través das mesmas cousas e dos mesmos acontecementos, as dúas operacións á vez. Suxeición e escravitude” (Deleuze e Guattari, MM, 463) son dúas partes que non deixan de retroalimentarse.

Entón temos os Estados arcaicos, paradigmas da máquina de escravitude, os Estados evolucionados, que os suplantaban por un réxime de suxeición e de subxectivación, e os Estados-nacións modernos, realización da axiomática capitalista, que combinan a suxeición social coa escravitude maquínica, “e a súa mesma diversidade concerne á isomorfía, a polimorfía ou a heteromorfía eventuais dos modelos con relación á axiomática” (Deleuze e Guattari, MM, 464). Estes Estados restauran a “megamáquina”, realizando unha axiomática que “funciona tanto por escravitude maquínica como por suxeición social” (ibid). O capitalismo resucita o *Urstaat* con novas forzas, vimos⁸⁷⁵.

Menos estriados o tempo e o espazo, a alienación dáse agora deste modo. Non é o traballo o que produce, senón o sobretraballo desta escravitude maquínica xeneralizada, “de tal xeito que se proporciona unha plusvalía independentemente de calquera traballo (o neno, o xubilado, o parado, o telespectador)” (Deleuze e Guattari,

⁸⁷⁴ Deleuze e Guattari, MM, 463.

⁸⁷⁵ Deleuze e Guattari, MM, 464.

MM, 499). Calquera situación social se desenvolve nun espazo liso, perfección do modelo da ‘megamáquina’: “as multinacionais fabrican un tipo de espazo liso desterritorializado no que tanto os puntos de ocupación como os polos de intercambio deveñen moi independentes das vías clásicas de estriaxe” (ibid).

Entón, agora a escravitude maquínica xeneralizada xa non aliena a través da captación do espazo-tempo do individuo no traballo (que tamén), senón que todo o espazo-tempo do individuo é un resorte produtor de plusvalía⁸⁷⁶. Neste sentido aparece un espazo liso, onde os fluxos (do capital) se desprazan ou circulan sen obstáculo, cunha “velocidade absoluta”; sen posición fixa, sen localización estriada, pero, precisamente, as estrías aparecen agora “baixo as súas formas máis perfectas e severas” (Deleuze e Guattari, MM, 499). O capitalismo mundial integrado, como o denominan, fabrica un espazo liso “desterritorializado no que tanto os puntos de ocupación como os polos de intercambio deveñen moi independentes das vías clásicas de ancoraxe” (ibid). Agora xa non se trata de falar de capital constante ou variable, ou fixo e circulante, senón dun “capital estriado e dun capital liso” e do modo “no que o primeiro suscita o segundo a través dos complexos que sobrevoan os territorios e os Estados, e incluso os diferentes tipos de Estados” (ibid).

Todo este proceso conlevou a desontoloxización do suxeito, dixemos con Negri, a degradación ontolóxica e a desaparición da concreción óptica do individuo, aparecendo unha serie de seres xenéricos⁸⁷⁷. Agora ben, estes seres xenéricos corresponderíanse co que Deleuze e Guattari denominan “suxeitos de enunciado, suxeitos ás máquinas técnicas nas que se efectúa o capital constante”, mentres que os que determinan a dominación, “os capitalistas”, serían “os suxeitos de enunciación”

⁸⁷⁶ Cfr. Deleuze e Guattari, MM, 499.

⁸⁷⁷ Vid. Horkheimer e Adorno 1994: 89.

(Deleuze e Guattari, MM, 462). De feito, vimos que o sistema axiomático é unha máquina ben eficiente de subxectivación, porque restaura ou inventa todo un sistema de escravitude maquínica con novas formas⁸⁷⁸.

Por iso, a diferenza doutras formas de máquina do poder, a formulación á que deixa lugar non ten que ver coa alternativa clásica “represión ou liberdade”, senón que a suxeición, a dominación, refírese agora a procesos de normalización, de modulación, de modelización: as pautas exprésanse e asúmense case imperceptiblemente a través de enunciados “inocentes” (Deleuze e Guattari, MM, 463), prescindindo das formas prescriptivas. Enunciados que canalizan o modo de ser, de desexar, de percibir, de moverse: “microarranxos” (ibid). Sistemas implícitos, a partir de saberes ou coñecemento, a partir de formas socioculturais emerxidas dende modelos político-económicos, que rexen os nosos modos de vida determinando condutas.

Recapitulando, nesta engranaxe, Deleuze e Guattari⁸⁷⁹ distinguen dous modos de ser, en absoluto excluíntes: por unha banda defínese o concepto de *escravitude social*, que sitúa aos individuos como elementos da máquina produtiva, ao nivel dos demais instrumentos empregados para o mesmo fin (ferramentas, maquinarias). Por outro lado, atópase a *suxeición social*, na que o individuo xa non se sitúa como elemento interno da engranaxe, senón como compoñente exterior suxeito, por suposto, á máquina produtiva, pero a partir dun rol, dunha categoría específica (que, como comentamos, implica unha degradación ontolóxica): obreiro, usuario, etc.

Por esta dimensión que afecta á realidade identitaria, os centros de poder deveñen moleculares, aínda que sempre manteñen tres aspectos ou zonas: a de potencia, en relación cos segmentos dunha liña dura; a de indiscernibilidade, en relación co tecido

⁸⁷⁸ Deleuze e Guattari, MM, 463.

⁸⁷⁹ Deleuze e Guattari, MM, 462.

microfísico; e a de impotencia, en relación os fluxos que só pode converter pero non controlar totalmente⁸⁸⁰.

Iso si, sempre insertándose nas suturas dun discurso axiomático que, como tal, ten a capacidade de modificarse en función das necesidades inminentes do sistema. Sistema inmanente que se caracteriza polo espazo liso, desterritorializado, no que reterritorializa unha e outra vez segundo precise. Isto distíngueo do espazo estriado das máquinas sociopolíticas tradicionais, pero non por iso é máis revolucionario⁸⁸¹...

Vemos que, pola contra, emprega o movemento nómade para os fins máis fascistas. Os micropoderes dan conta de “núcleos de inestabilidade nos que se enfrentan reagrupamentos e acumulacións, pero tamén escapadas e fuxidas” (Deleuze e Guattari, MM, 228). Logo, se para modelos de poder tradicionais se podía falar de segmentos de poder, ou liñas (de segmentación), para esta composición molecular, estas formas, máis que liñas ou segmentos, son, en palabras de Deleuze e de Guattari, “fluxo de cuantos” (MM, 221) que alteran, que fan variar, constantemente os segmentos. En calquera caso, a diferente natureza do molar e do molecular non impide a súa interrelación, porque, en realidade, os dualismos son só formais (conceptuais), e en canto á esfera actual, só se pode falar de mixtos.

11.7 Resistencia e poder

Logo, as desterritorializacións no capitalismo simplemente están ao servizo da súa perpetuación. Porque o molecular, igualmente que o molar, é coextensivo a todo o campo social (Deleuze e Guattari, MM, 221), pero cando a máquina devén “planetaria ou cósmica, os arranxos tenden cada vez máis a miniaturizarse, a devir microarranxos”

⁸⁸⁰ Cfr. Deleuze e Guattari, MM, 230.

⁸⁸¹ Vid. Deleuze e Guattari, MM, 499.

(Deleuze e Guattari, MM, 220). As dúas liñas coinciden e se impulsan, habendo entre elas unha relación proporcional, directa ou inversa⁸⁸². Isto tradúcese en que, a medida que o capitalismo se volve máis global, “a administración dunha grande seguridade molar organizada ten como correlato toda a microxestión de pequenos medos, toda unha inseguridade molecular permanente” (ibid). A maiores, o individuo na sociedade de control desintégrese na súa unidade ontolóxica –aínda que esta sempre fora ficticia- en orde a múltiples categorías definidas polos distintos contextos: números produtivos cunha opción predeterminada de variación en función de gustos.

Se as paredes das institucións disciplinarias caeron, alisándose o espazo social, a verticalidade dos dispositivos de poder tamén cae, adoptando unha forma horizontal⁸⁸³. Un exercicio inmanente do poder, cun diagrama que muda a forma, fai que a falta de delimitación material, molar, definida, da aplicación de pautas normalizadoras, reguladoras, disciplinantes, se convirta na inoculación deste control nos poros, na produción de subxectividade: “no tránsito cara a sociedade de control, os elementos de transcendencia da sociedade disciplinaria diminúen en tanto que os aspectos inmanentes se acentúan e se xeneralizan” (Negri 2002: 303).

Pero, se Foucault, tal e como recolle Deleuze⁸⁸⁴, se pregunta ante este panorama cheo de solapamentos e hipocrisía como aínda é posible que existan focos de resistencia, Deleuze non entende como non é posible que a sociedade se fugue por todos lados: para o primeiro a sociedade é unha arquitectura feita á medida do poder; para o segundo, é un fluído, un gas, e os poderes veñen despois⁸⁸⁵. Iso si, un modo mellor de controlar o fluído non é a través de formas sólidas, senón alterando, definindo a propia

⁸⁸² Deleuze e Guattari, MM, 220.

⁸⁸³ Negri 2002: 302.

⁸⁸⁴ Deleuze, RL, 253.

⁸⁸⁵ Ibid.

composición dese fluído. Esta é a pasaxe dunha sociedade disciplinaria a unha de control, esa é a pasaxe dunha aplicación transcendente do poder a unha inmanente⁸⁸⁶.

Biopoder: o poder exercece na vida cotidiana, “constituído por unha espesa rede diferenciada, continua, na que se entrelazan as diversas institucións da xustiza, da policía, da medicina, da psiquiatría” (Foucault 1999: 404). O discurso que corresponde a estes modos “xa non posuirá a vella teatralidade artificial e torpe, senón que despregará unha linguaxe que pretenderá ser o da observación e o da neutralidade. O banal será analizado seguindo o código, á vez gris e eficaz, da administración, do xornalismo e da ciencia” (ibid). Agora o poder non espía, “incita, suscita, produce, obriga a actuar e a falar” (Foucault 1999: 405).

Isto faise a través do que Foucault chamou “somatocracia”⁸⁸⁷, que, segundo el, se viña forxando dende o século XVIII, ao pasar o control social dos aspectos xurídicos e penais a basearse nos aspectos clínicos: a norma difumínase, vai máis alá da representación, e xérase o consenso mediante un discurso aparentemente neutro e suave. Neste modelo hai moitas institucións e poucas leis, preponderancia do modelo positivo de acción en vez do negativo (no que as leis limitan as accións): é o modo de presentar unha sociedade como algo positivo, “inventivo (duns medios orixinais de limitación)” (Deleuze, ID, 28). Isto xera unha percepción do sistema como garante das liberdades do individuo, porque a opresión non se exerce directamente sobre os individuos.

Entón, aqueles aspectos xurídicos, legais, que antes tiñan formas de prescripción explícitas e, dalgún xeito, adheridos a uns intereses e preferencias de cada figura que exercía o poder, agora, nestas novas sociedades de control as formas xurídicas

⁸⁸⁶ Cfr. Negri 2002: 302.

⁸⁸⁷ O corpo é unha realidade biopolítica para este réxime subsistente (Foucault 1999: 346).

lexitímanse apelando a valores universais como a xustiza, paz, etc...⁸⁸⁸. Os mecanismos de control aparecen como “democráticos”⁸⁸⁹, porque a exclusión e a inclusión se dan a partir dunha normalización que non aparece como social, senón como universal, abstracta. Os individuos deste tipo de sociedade, os seus cerebros e corpos, interiorizan cada vez máis “as conductas que son axeitadas para este dominio” (Negri 2002: 38). E este dominio vai máis alá das paredes das institucións que o exercían nas sociedades disciplinarias, “a través de redes flexibles e flutuantes” (ibid).

Entón, atopamos dous polos de poder, segundo Negri⁸⁹⁰, o xurídico e a produción de subxectividade. Agora ben, se o micropoder abarca todo o sistema, calquera movemento asistémico tamén pode alcanzar todo o espazo (ou, se queremos, *spatium*, por ser cada vez máis virtual) do sistema. Os distintos ritmos e velocidades posibles dos movementos de insurrección fanos incontrolables. Isto é, a desterritorialización da que o capitalismo fai uso tamén pode ser instrumento de loita⁸⁹¹. Esta é a chave: desestabilizar o sistema coa realidade subversiva que el captou: a máquina de guerra nómade ten que ser recuperada pola multitude.

Pero o sistema segue a regular a constitución dos seus cidadáns como tales, a súa pertencenza ao contrato social (a inclusión nel) a partir do traballo: así, a esfera pública se exalta a si mesma “a través da explotación” (Negri 2002: 394), que se presenta como un modo de liberación ontolóxica: porque se o sistema nos fai consumidores, incrementar a capacidade de compra é sinónimo dun incremento do ser. Esta é a disfunción. Esta esfera pública, logo, é un todo supraestatal e molecular, á vez. O seu

⁸⁸⁸ Cfr. Negri 2002: 33.

⁸⁸⁹ Vid. Ibid. E, por outra banda, di Foucault ao respecto: “Non, non creo en absoluto que a nosa sociedade sexa democrática. Se se entende por democracia o exercicio efectivo do poder por parte dunha poboación que non está dividida nin ordenada xerárquicamente en clases, está perfectamente claro que estamos moi afastados da democracia” (1999: 83).

⁸⁹⁰ Cfr. Negri 2002: 70.

⁸⁹¹ Ibid.

reflexo aparece na estruturación internacional do aparato xurídico: constrúe unha nova orde mundial que abarca todo un espazo de civilización universal⁸⁹², e como tal, como universal abstracta, faino aparecer como eterno, permanente, necesario. Rómpese, tamén, o tempo. Vemos, con Negri⁸⁹³, como produción económica e constitución política cada vez coinciden máis. Esta é a realidade da “constitucionalización imperial da orde mundial: o novo paradigma” (Negri 2002: 30).

Este Imperio é unha fuga cara adiante do capitalismo. Non é que haxa unha intención previa de constitución deste novo sistema imperial capitalista, senón que nace en función da necesidade e capacidade para ‘resolver’ os conflitos que o sistema, no seu propio proceso de desenvolvemento, xerou⁸⁹⁴. Agora ben, esta resolución de conflitos é unha sucesión de parches, de axiomas efectuados que só eliminan o conflito puntualmente, nos seus efectos, e non nas súas causas. De feito, todos estes problemas se presentan como ‘excepcionais’, e este o seu pulso⁸⁹⁵.

“Así xorde, en nome da excepcionalidade da intervención, unha forma de dereito que en realidade é *un dereito de policía*” (Negri 2002: 32). Intervencións represivas en orde a reconstruír o equilibrio social. Pódese chamar dereito a “unha serie de técnicas que, fundadas nun estado de excepción permanente e nun poder policial, reducen o dereito e a lei a unha cuestión de mera efectividade?” (ibid). Ata certo punto isto recupera unha verticalización do poder no seu exercicio represivo, ligado á constitución institucional, pero non prescinde do control horizontal de adoutramento. En definitiva, a paz enténdese, tal que no iusnaturalismo burgués, como unha represión dos

⁸⁹² Negri 2002: 27.

⁸⁹³ Negri 2002: 53.

⁸⁹⁴ Vid. Negri 2002: 31.

⁸⁹⁵ Negri 2002: 32.

contrapoderes sociais⁸⁹⁶ lexitimada polo dereito. Calquera diverxencia, máis que prohibida, é inhibida. Impotencia: im-potencia é a palabra empregada fronte ao poder.

Se o desexo segue a ser manipulado polas “forzas de opresión e represión” (Deleuze, C, 33), “non hai razóns para que o fascismo non siga crescendo” (ibid). A non ser, claro, que se constrúa unha máquina revolucionaria capaz de xestionar o desexo, os seus fenómenos. Porque o fascismo é un perigo en tanto que a súa potencia é “micropolítica ou molecular” (Deleuze e Guattari, MM, 219). Vimos que o fascismo, de feito, “é inseparable de núcleos moleculares” (ibid) e por iso é un “microburaco negro” (ibid) que se comunica con outros antes de resoar xeneralizadamente.

O fascismo, en palabras de Deleuze e de Guattari (MM, 183), viría a ser como o racismo europeo, que integra en ondas cada vez máis excéntricas os riscos inadecuados. Isto é, fenómenos de integración social a risco de resultar un *outsider*, a risco do desterro social. Neutralizar a diverxencia, a potencia, a forza social do ser humano é o fascismo.

Por outro lado, unha recuperación da noción de antagonismo a través dunha praxe de reconstrucción subxectiva colectiva (multitude), un novo corpo social que combata o biopoder coas micropolíticas é o que encomenda Negri⁸⁹⁷. Potencia fronte a poder, recuperando a Spinoza. Se o tempo expoliado polo sistema a cada existencia e transfigurado nunha realidade común de produción é recuperado como substancia colectiva de natureza distinta á que se lle outorgou, a saber, produtiva, pode darse algún cambio, cre Negri⁸⁹⁸.

⁸⁹⁶ Vid. Negri 2002: 268.

⁸⁹⁷ Negri 2006: 118.

⁸⁹⁸ Negri 2006: 118.

Cal é o modo de saír do sistema, do capitalismo?, ir ata o final ou no sentido contrario?⁸⁹⁹ Isto é, retirarse do proceso, do mercado mundial⁹⁰⁰, ou desterritorializar máis? pois “talvez os fluxos non están aínda bastante desterritorializados, bastante descodificados, dende o punto de vista dunha teoría e unha práctica dos fluxos de alto nivel esquizofrénico” (Deleuze e Guattari, AE, 247). Ou sexa, “non retirarse do proceso, senón ir máis lonxe” (ibid), aceleralo. Xerar unha máquina de guerra nómade que non se subxugue ao aparato do Estado-capital, provocar o nomadismo, que é “exactamente esta combinación entre máquina de guerra e espazo liso” (Deleuze, C, 56). Porque unha máquina de guerra pode ser “moito máis revolucionaria ou artística que bélica” (ibid).

Deleuze e Guattari⁹⁰¹ apostan por calquera fuga que, como dixemos, observan en todos os movementos deste sistema paranoico. Máquina de guerra nómade, con variación continua, con accións-estalidos, logo, de difícil, anticipación para o réxime. Unha potencia de metamorfose.

11.8 Anexo. Unha breve aproximación ao poder transitando a Foucault (e a Negri)

Mais o modo en que o poder se incardina no tecido da subxectividade é operando estratificacións mortas e interesadas, liñas de segmentaridade dura ou de fuga baldías.

De feito, o poder, non é unha substancia, senón “un tipo particular de relacións entre individuos” (Foucault 1990: 138). A incidencia dun comportamento sobre outro determina unha forma de poder, iso si, observa o autor, a cada reducto de poder lle corresponde un reduto de resistencia, por pequena que sexa: “non hai poder sen que haxa rexeitamento ou rebelión en potencia” (Foucault 1990: 139). Pero isto obsérvase

⁸⁹⁹ Cfr. Deleuze e Guattari, AE, 247.

⁹⁰⁰ Comentan en relación á aposta de Samir Amin (ibid).

⁹⁰¹ Deleuze e Guattari, MM, 444.

con claridade cando a coerción exercida polo suxeito ou aparato de poder é violenta, evidente, directa, abrupta. Pero cando o poder se establece progresivamente e de forma sutil, sen que o individuo se dea conta da restrición da liberdade, esta cuestión é ben difícil.

É dicir, cando o poder vai determinando e configurando subxectividades en función dun discurso que establece a normalidade e o desexable, por exemplo, ese individuo non percibirá un poder restritivo, coercitivo, senón un estamento organizador no que o seu espazo non se invade (porque está dado e non se cuestiona doutro xeito). Así, para Foucault, a racionalidade é un instrumento empregado usualmente: xa non se fala aquí “da racionalización propia dos procesos económicos, e das técnicas de produción e de comunicación” (Foucault 1990: 140), que tamén. Tampouco dos discursos do coñecemento en xeneral, senón do xeito no que “o goberno dos homes polos homes –(...) xa se trate do poder dos homes sobre as mulleres, dos adultos sobre os nenos, dunha clase sobre outra, ou dunha burocracia sobre unha poboación- supón certa forma de racionalidade, e non de violencia instrumental” (ibid).

A cuestión, dirá, non é denunciar o poder dunha institución, ou a violencia –cada vez máis disfrazada- do Estado-capital, senón cuestionar o modo de racionalidade existente: “a racionalidade política desenvolveuse ao longo da historia das sociedades occidentais (...). A liberación non pode vir máis que do ataque, non a un ou a outro dos seus efectos, senón ás raíces mesmas da racionalidade política” (Foucault 1990: 140). A análise dos aparatos de Estado, dirá Foucault, non agotou, non explicou o exercicio e o funcionamento do poder, que se permeabiliza mediante mecanismos e instancias “a miúdo ínfimas, de xerarquía, de control, de vixilancia”, segundo lembra Deleuze (ID,

273), etc. Non se sabe quen é o titular, quen o ten, pero sábese quen non o ten⁹⁰²... Pola contra, Deleuze di observar con nitidez “quen explota, quen se beneficia, quen goberna”, aínda que sigue na liña establecida ata o momento recoñecéndolle a Foucault que o poder é algo aínda máis difuso. E é máis difuso porque achamos o nivel molecular fronte ao molar, e por iso é posible e aínda frecuente atopar posturas revolucionarias totalmente reaccionarias “ao nivel do desexo” (Deleuze, ID, 274), ao nivel micro.

É deste xeito que se pode dicir que o poder é multiforme, que non se pode estar fóra del, sen que isto xustifique en absoluto os modos de dominación política e, se queremos, ontolóxica, ao estar imbricados noutros tipos de relación “de produción, de familia, de sexualidade” (Foucault 1992: 181), excedendo a mera forma de prohibición e castigo. Os procedementos de dominación locais son reforzados por estratexias globais, coexistindo este movemento con “fenómenos de inercia, de desniveis, de resistencias” (ibid). Non se pode, por tanto, “partir dun feito primeiro e masivo de dominación (unha estrutura binaria composta de ‘dominantes’ e ‘dominados’), senón máis ben unha produción multiforme de relacións de dominación que son parcialmente integrables en estratexias de conxunto” (ibid).

Iso si, insístese na existencia da posibilidade de resistencia, da subversión potencial, dentro do propio elemento, case como realidade ontolóxica, pois como veremos con posterioridade, se o poder é unha forza reactiva, a posibilidade do devir activo sempre está presente, e non vén de fóra. Estase a falar, entón, dunha microfísica do poder, a condición de que “*micro* non se entenda como miniaturización das formas visibles ou enunciabes, senón como outro dominio, un novo tipo de relacións (...): conexións móbiles e non localizables” (Deleuze, F, 104).

⁹⁰² Deleuze, ID, 273.

Estas conexións non deixan de ser relacións diferenciais que determinan singularidades ou afectos, isto é, integracións locais, parciais, homoxeneizadas e sintetizadas, provocándose así a súa converxencia a través “dunha liña de forza xeneral” (Deleuze, F, 104). Os axentes das estratificacións constitúen as institucións e estas non son esenciais, senón prácticas. Isto é, o mecanismo dos axentes do poder non teñen unha función produtora, senón reprodutora. Esas prácticas non explican o poder, aínda, simplemente o fixan⁹⁰³.

Cando no século XVII se emprega o confinamento como castigo para a loucura, estase a reabsorber o desemprego ou borrar os seus efectos sociais máis visibles⁹⁰⁴. Trátase de “controlar as tarifas cando existe o risco de que se eleven demasiado. Actuar alternativamente sobre o mercado de man de obra e os prezos de produción” (Foucault 1967: 111). Evidénciase aí o poder como práctica e non como substancia, que se amparaba nunha concepción ética do valor do traballo, iso si. A práctica, logo, do poder, ten as súas razóns... E é que nesta época clásica existe unha “condena ética da ociosidade” (ibid) que tamén se liga á loucura: é a propia comunidade a que adquire “un poder ético de reparto que lle permite rexeitar, como a un mundo distinto, todas as formas de inutilidade social” (ibid). Late de fondo a necesidade, a obriga de adscribirse “ao grande pacto ético da existencia humana” (Foucault 1967: 118).

É neste momento cando “a orde dos Estados xa non tolera o desorde dos corazóns” (Foucault 1967: 119) e os pauta dende a interioridade da consciencia: a ética faise coincidir coa lei civil, coa política, e esta acabará sendo ontoloxía. Polo tanto, pódese afirmar que é o século XVIII cando comeza a xestarse a “biopolítica”, co

⁹⁰³ Deleuze, F, 104.

⁹⁰⁴ Cfr. Foucault 1967: 111.

nacemento do modelo disciplinario e a morte do modelo de soberanía⁹⁰⁵. Constitúese ao suxeito segundo a constitución dos discursos, logo, dos saberes, co que a cuestión política xa non fala de alienación como coerción, senón que aparece como “a verdade mesma” (Foucault 1992: 200).

O coñecemento deriva así nunha práctica, deixando de ser unha facultade ou estrutura universal: “será algo só da orde do resultado, do acontecemento, do efecto” (Foucault 1999: 182). O que pretende defender é que as condicións políticas non son un obstáculo para o suxeito de coñecemento, senón aquilo “a través do que se forman os suxeitos de coñecemento e, por tanto, as relacións de verdade” (Foucault 1999: 184). Territorios de saber e relacións coa verdade, producidos polos contextos políticos, producen, á vez, aos suxeitos. Verdade producida, subxectividade producida e poder múltiple que, así, atravesa todo o campo social⁹⁰⁶. Isto é, o poder non é unha substancia unitaria que se presenta como suxeito, senón divisións, fragmentos empapados por e fiados con prácticas de saber-poder⁹⁰⁷.

O individuo permeabilízase progresivamente ás institucións (penais, psiquiátricas, e doutros tipos) porque estas se amparan en saberes (psiquiatría, psicoloxía, criminoloxía, medicina, etc.) que se erixen sobre experiencias (loucura, enfermidade, sexualidade, identidade) categorizadas en función de prácticas sociais que van xerando sistemas de coñecemento (verdades)⁹⁰⁸: por exemplo, “o tolo non é recoñecido como tal porque unha enfermidade o arroxou cara ás marxes da normalidade, senón porque a nosa cultura o situou no punto de encontro entre o decreto social do internamento e o coñecemento xurídico que discirne a capacidade dos suxeitos

⁹⁰⁵ Cfr. Deleuze, F, 99.

⁹⁰⁶ Foucault 1999: 182.

⁹⁰⁷ Vid. Foucault 1978a: 205.

⁹⁰⁸ Foucault 1990: 117.

de dereito” (Foucault 1967: 207). Sería a súa extravagancia o que limitaría a súa existencia xurídica, sendo a medicina o que definiría as estruturas de responsabilidade e capacidade. Todo isto desencadearía o decreto social de internamento⁹⁰⁹.

Logo, a constitución dos discursos nos que se constitúe o suxeito imposibilita totalmente unha construción de coñecemento que non sexa parcial. A maiores, as determinacións gnoseolóxicas veñen pautadas pola moral⁹¹⁰.

A todo este aparato de dominación dos individuos, dentro e fóra das institucións, Foucault chámalle ‘governabilidade’⁹¹¹. As mesmas técnicas de verbalización son entendidas como un xeito de construción, de restitución dun novo ‘eu’ (sen renunciar ao ‘eu’ antigo, que era a práctica propia do cristianismo). Porén, o enunciado non pode presupor a existencia dun suxeito que o fundamente, dun suxeito portador, senón que os propios enunciados “determinan as funcións do suxeito” (Foucault 1990: 49), que cualifica ou coagula as súas localizacións no dispositivo de saber: “son as formacións discursivas as que constitúen as funcións nas que se inscriben os suxeitos dos seus enunciados” (ibid).

E estes enunciados, como prácticas do saber-poder, son formas de “educación ou de *normalización*” (Deleuze e Guattari, MM, 133), que poden facer mudar, de feito o fan, a subxectivación dos individuos. Dende o punto de subxectivación do individuo, a partir do entramado de enunciados impostos definidos por unhas prácticas culturais ou

⁹⁰⁹ Vid. Foucault 1967: 207.

⁹¹⁰ Se nos séculos XVII e XVIII, a loucura consistía na perda da verdade, primeiro da verdade do mundo e despois na propia, durante o XIX a loucura afiánzase na concepción dunha caída na animalidade, co que a psiquiatría, non dende o punto de vista da terapéutica física, dende o que mantén unha sorte de concepción determinista, senón dende o punto de vista moral, organízase en torno ao castigo, trata a liberdade culplable ordenando o sufrimento, “no rigor dunha necesidade moral” (Foucault 1967: 507). O individuo queda alienado pola súa enfermidade e polo Outro, entidade xurídica en forma de “curador”. A maiores, pola propia sociedade que o entende como “estranxeiro na súa patria” (Foucault 1967: 210), pero con relación de parentesco, o que lle permitiría a esta sociedade sinalalo coa culpabilidade moral.

⁹¹¹ Foucault 1990: 49.

sociais, dérvase o suxeito de enunciación conformado a partir dun suposto ideal⁹¹². A partir deste xérase o suxeito de enunciado, “é dicir, un suxeito atrapado en enunciados conformes a unha realidade dominante” (ibid).

Pero o que se observa, en todo caso, é un repregamento mental baixo a realidade dominante, e así “xa non hai necesidade dun centro transcendente de poder, senón máis ben dun poder inmanente que se confunde co *real*, e que procede por normalización” (Deleuze e Guattari, MM, 133). Este desdoblamento implica que o suxeito de enunciación, “causa dos enunciados dos que el mesmo forma parte baixo a outra das súas formas” (ibid), depende na súa formación do suxeito de enunciado, en tanto que este obedece á realidade dominante, determinada directamente polo contexto a través do suxeito de enunciación: “é o paradoxo do lexislador-suxeito, que substitúe ao déspota significativo” (ibid). É a nova forma de escravitude: a escravitude dun mesmo⁹¹³.

E así se incardina o novo paradigma de poder nos corpos: biopoder. Esta forma de poder inmanente “regula a vida social dende o seu interior, seguíndoa, interpretándoa, absorbéndoa e rearticulándoa” (Negri 2002: 38). Deste xeito, convértese nunha función vital que o individuo “apoia e practica voluntariamente” (ibid). Administración sutil da vida, “producción e reprodución da vida mesma” (ibid): fronte a este biopoder, Negri propón o “biopolítico: a resistencia da vida ao poder, dentro dun mesmo poder que investiu a vida” (2003a: 63).

Porque este modo de poder absorbe toda a sociedade, que actúa como único corpo, ao introducirse “na profundidade das consciencias e dos corpos da poboación” e así “na totalidade das relacións sociais” (Negri 2002: 39), arrastrando a todos os axentes

⁹¹² Deleuze e Guattari, MM, 133.

⁹¹³ Deleuze e Guattari, MM, 133.

do corpo social⁹¹⁴, ao producir suxeitos, “a partir da multiplicidade dos corpos, das forzas, das enerxías, das materialidades, dos desexos, dos pensamentos” (Foucault 1992: 151).

O tecido que se forma é tan sutil que resulta certamente imperceptible, ou os procesos foron fiados tan progresivamente que dificilmente son tidos en conta, por terse convertido en habituais, “pero no seu día, a maioría deles escandalizaron á xente” (Foucault 1990: 143). Non se trata, logo, de universais, como chegan a ser percibidos co tempo, se non que son “cambios históricos moi precisos” (ibid). Porén, analizar as tecnoloxías do poder é analizar a razón práctica, e temos: as tecnoloxías de produción, polas que producimos e manipulamos cousas; as tecnoloxías de sistemas de signos, polas que empregamos símbolos, sentidos, significacións; as tecnoloxías de poder, que obxectivan ao suxeito, determinando a súa conducta; e as tecnoloxías do *eu*, polas que os suxeitos efectúan operacións no seu propio corpo e alma, pensamentos, formas de ser, para alcanzar un estado de felicidade, sabedoría, etc.⁹¹⁵. Anatomopolítica e biopolítica son as dúas funcións puras do poder segundo Foucault⁹¹⁶.

Enténdese, así, que o suxeito é un proceso de ganduxado, de tecido, froito dunha “relación de poder sobre os corpos, as multiplicidades, os desexos, as forzas” (Foucault 1999: 323), sendo os dominios de saber e as condicións políticas o terreo no que se forma. Polo tanto, as subxectividades son constituídas por un “campo transcendental” que non é máis que o “efecto histórico de acumulacións enunciativas e, polo tanto, cargadas de sentido” (Aragüés 1997: 20).

⁹¹⁴ Negri 2002: 30.

⁹¹⁵ Vid. Foucault 1990: 48.

⁹¹⁶ Deleuze, F, 101.

O poder, polo tanto, é entendido como “unha profundidade dinámica e diferencial constituída por forzas non formalizadas en continua mutación e transformación” (Galván 2005: 444), sabendo que “a forza non ten outro obxecto nin suxeito que a forza” (Deleuze, F, 1986). A maiores, o poder funciona como proceso adxacente de estratificación, que provoca que estas relacións informais das forzas resulten “determinadas e formalizadas en dispositivos institucionais concretos que conlevan tanto formacións discursivas como non discursivas” (Galván 2005: 444).

Tendo en conta todo isto, como articular a resistencia dun modo menos abstracto que ‘xerar desterritorializacións’? Porque, dalgún xeito, e regresando á terminoloxía deleuzeana, a posibilidade do individuo molar, ‘normalizado’, fronte a esta forma de poder é o devir-molecular⁹¹⁷ ou imperceptible⁹¹⁸, desterritorializarse. Xa que, se as relacións de forza se sitúan, non por riba, senón no propio tecido dos arranxos⁹¹⁹, o propio será desfacelos, establecer liñas de fuga que nos conduzan ao Afora. Rachar con ese exterior contextual, entendido “como medio dos arranxos concretos no que se actualizan as relacións concretas, no que se actualizan as relacións de forza” (Deleuze, F, 70), e superar as mesmas *formas de exterioridade*, as distribucións de posicións dentro dos arranxos.

Mais, segundo Foucault⁹²⁰, trátase de xogar co mínimo de dominación. Isto é, se estamos compostos a partir de forzas que se dominan e se someten unhas a outras nun mesmo suxeito e en interacción con outros⁹²¹, o obxectivo será dominar o menos posible, algo así como “unha ética que permita fundamentar a liberdade individual” (Foucault 1994: 126). Pero esta liberdade non pode ser entendida como as múltiples

⁹¹⁷ Deleuze e Guattari, MM, 294.

⁹¹⁸ Deleuze e Guattari, MM, 280.

⁹¹⁹ Vid. Deleuze, F, 6.

⁹²⁰ Foucault 1994: 125.

⁹²¹ Cfr. Deleuze, F, 99.

opcións que ofrecen as sociedades contemporáneas para determinar a conduta dos outros, senón que, en realidade, canto máis libres son as persoas con respecto aos seus desexos de dominar a conduta dos outros, máis espazo queda para esta ética⁹²².

Agora ben, a Negri⁹²³, a concepción de Foucault non lle parece tan radical. Fronte a pregunta que este se fai (como desbaratar o incremento das posibilidades de relacións de poder, ligado a unha maior sofisticación social e, polo tanto, maior complexidade na construción do suxeito?), e a resposta que se dá (hai que ir máis alá da formulación fóra-dentro, interior-exterior, e colocarnos nas fronteiras), Negri dirá que non é suficiente con manter a formulación moderna, que manterse nos límites non desfai os compartimentos... E cómpre dinamitalos. Porén, Deleuze⁹²⁴, recoñecerá que na diferenza establecida polo último Foucault entre os procesos de subxectivación e a vida privada, entre o exterior e o interior, logo, radica a posibilidade de que os suxeitos se constituán como tales á marxe dos saberes e poderes establecidos, e isto, á súa vez, abre a posibilidade de constituír novos saberes e poderes.

Porque a fronteira é a fisura na que é posible xerar unha liña de fuga, desterritorializacións, pasar a un estado desestratificado onde eses compartimentos xa non existan. Aí radicaría a resistencia autónoma dos suxeitos, desfacéndose como tales nun estado de desestratificación que hai que conquistar mediante contraefectuacións éticas⁹²⁵.

⁹²² Foucault 1994: 126.

⁹²³ Cfr. Negri 2002: 175.

⁹²⁴ Deleuze, C, 240.

⁹²⁵ Deleuze e Guattari, MM, 272.

Ou, en termos foucaultianos: pódese concebir que onde hai poder, hai resistencia, se se dan análises das prácticas de (micro)poder, os arranxos e as súas representacións. Este é o contido da nova ética que, segundo Foucault⁹²⁶, urxe.

⁹²⁶ Foucault 1994: 88.

III POSIBILIDADES ONTO-ÉTICAS

12. Pensamento: crítica e liberdade

Para que esto se dea ten que darse unha modificación do pensamento. Para que o estado potencial de liberación se dea, axuda que o pensamento conte cunha nova concepción, unha concepción que implica loitas micropolíticas, que fai que o pensamento a (non)filosofía sexa en si mesma política⁹²⁷. A tradición filosófica occidental necesita ser repensada e a filosofía debe establecerse como o propio medio de liberación.

Porque se tendeu a que o absoluto do pensamento fose fixado no coñecemento racional e debe ser reinterpretado, como na vía spinozista, como simbiose de entendemento, vontade e liberdade⁹²⁸. E a liberdade é, seguindo tamén esta vía asentada en Deleuze⁹²⁹, xunto coa verdade, resultado dun esforzo, dunha actividade a partir da que producimos ideas axeitadas: liberdade a do ser humano libre que é quen de captar o acontecemento mesmo e operar a súa contraefectuación ou “a liberdade consiste en elexir o nivel” (Deleuze, DR, 138). Prescínlese da concepción gnoseolóxica da adecuación pensamento-objeto e enténdese o coñecemento, concretamente, a filosofía, como medio para que a mente⁹³⁰, as súas conexións, se abra ao cosmos, ao plano de inmanencia, que ten dúas dimensións⁹³¹: pensamento e natureza, *nous* e *physis*⁹³². Ese

⁹²⁷ Goodchild 1996: 49.

⁹²⁸ Vid. Negri 1993: 61.

⁹²⁹ Cfr. Deleuze, LS, 161.

⁹³⁰ Insístese: mente non é termo deleuzeano. Aquí extráese da interpretación de Colebrook (2006: 217).

⁹³¹ Allez 1993: 83.

⁹³² Deleuze e Guattari, QF, 42.

pensamento “é o movemento infinito ou o movemento do infinito” (Deleuze e Guattari, QF, 41). É este infinito, de feito, o que constitúe a imaxe do pensamento⁹³³.

Pero, a propósito de Bergson, Deleuze xa entende a súa concepción da filosofía como unha apertura ao inhumano e ao sobrehumano: “as duracións inferiores e superiores á nosa” (Deleuze, B, 25). Trátase de “sobrepasar a condición humana” (ibid), porque tal condición nos obriga a vivir, lembremos, entre mixtos mal analizados, sendo nós un máis deles. Así, non se trata tanto de “reflexionar sobre”, senón de crear (Deleuze, C, 194). Porque a filosofía é “creadora, incluso revolucionaria por natureza, xa que non cesa de crear conceptos novos” (Deleuze, C, 217).

Pola contra, a razón instrumental analizada pola Escola de Frankfurt fai que, tal e como indica Habermas⁹³⁴ lembrando as reflexións de Horkheimer e Adorno, a ciencia e a tecnoloxía coincidiran, converténdose elas mesmas en ideoloxías. E isto, por unha proxección do coñecemento nas “condicións externas da existencia” e, por outra banda, debido a unha asimilación “da acción racional con respecto a fins” (Habermas 1994: 102). Saber e poder líganse de forma explícita, e dende a abstracción racional diríxese o mundo real, doloroso⁹³⁵. Esa perda de interese práctico, entendido dende unha perspectiva frankfurtiana, é dicir, ligada ao social, á emancipación humana, fai que a ideoloxía da ciencia actual sexa máis capciosa que as antigas ideoloxías. Non se cuestiona o dominio dunhas clases sobre outras e, é máis, incluso se xustifica. A maiores, é toda a especie a que se ve comprometida, atada⁹³⁶.

Contra isto, Foucault receita non aceptar “este saber como valor dado” (1990: 48), pola contra, analizar os coñecementos científicos como “xogos de verdade

⁹³³ Deleuze e Guattari, QF, 41.

⁹³⁴ Vid. Habermas 1994: 102.

⁹³⁵ Cfr. Habermas 1994: 115.

⁹³⁶ Ibid.

específicos, relacionados con técnicas específicas que os individuos empregan para entenderse a si mesmos” (ibid). Iso si, non distingue, coma os pensadores de Frankfurt, entre ciencias técnicas e humanas, aínda máis, desbota esta distinción con riso e displicencia, entendendo que todas elas “forman parte da episteme moderna como a química, a medicina ou calquera outra ciencia” (ibid), así como “a gramática e a historia natural formaban parte da episteme clásica” (Foucault 1978: 354). A súa positividade está enraizada no campo epistemolóxico de que forman parte. Neste sentido, non se trata de ilusións nin, segundo este autor, de ciencias, en tanto que a realidade humana non se pode equiparar a un obxecto ou realidade cuantificable. É un abuso da linguaxe, aínda que evidentemente se valora e é precisa a análise da dimensión inconsciente do aparato significante que atega de contidos a consciencia humana.

Analizar ou determinar o modo en que estas construcións epistemolóxicas se asentán no campo no que se enraízan, ou a súa especificidade fronte “ás ciencias en sentido estrito” (Foucault 1978: 355) é o que se recomenda. Esta forma propia non é ningunha deficiencia, senón outras configuracións do saber. Pero tanto unhas como outras terán que contar coa xenealoxía para achegarse a un maior rigor, se queremos ético, dende o que entender que o coñecemento non segue un movemento evolutivo, non implica un progreso lineal e ascendente. O proceso histórico, incluíndo nel o discurso científico, carece da noción de totalidade, afástase das concepcións platónicas e hegelianas. Concretamente, a xenealoxía, fóra das liñas empíricas ou positivas opostas banalmente a tal abstracción, trata de “facer entrar en xogo os saberes locais, discontinuos, descalificados, non lexitimados, contra a instancia teórica unitaria” (Foucault 1992: 138), que pretende achegar unha sorte de coñecemento verdadeiro, sintético, totalizante.

Neste sentido, a xenealoxía é unha anticiencia que intenta subverter os efectos dun “saber centralizador”. O saber na nosa cultura non é que rexeite formas de consciencia alleas a el, senón que as mantén á sombra de onde saen vigorizadas⁹³⁷ (ao empregar outros modos de linguaxe, como a lírica⁹³⁸). A nosa cultura exorciza o Afora, pero tal e como dicía Deleuze, a casa non evita as forzas do cosmos, do caos⁹³⁹. Foucault, pola súa banda, non desbota que “aquilo que para nós hoxe designa o Exterior un día acaso chegue a designarnos a nós” (1967: 328).

12.1 Pensamento representativo

Pero a tradición occidental se basea na representación, e tal noción é “a relación do concepto co seu obxecto” (Deleuze, DR, 36). Isto é, ou toda determinación é, en última instancia, conceptual, segundo un principio de diferenciación, ou hai un concepto por cousa particular, segundo o principio de razón suficiente, ou existe unha cousa por concepto, segundo a reciprocidade. A diferenza é, logo, conceptual e a representación aparece como mediación⁹⁴⁰. O concepto está bloqueado artificialmente: o predicado permanece fixo no concepto. E naturalmente: ao concepto se lle atribúe unha existencia finita, *hic et nunc*, que non fai aumentar a súa comprensión⁹⁴¹.

Este concepto, propio da mediación representativa, expón unha diferenza mediatizada que se somete “á identidade do concepto, á oposición dos predicados, á analoxía do xuízo, á semellanza da percepción” (Deleuze, DR, 71). Así perde a diferenza a súa realidade⁹⁴².

⁹³⁷ Cfr. Foucault 1967: 267.

⁹³⁸ Pon os exemplos de Nerval ou Artaud (Foucault 1967: 267).

⁹³⁹ Deleuze e Guattari, MM, 318.

⁹⁴⁰ Deleuze, DR, 36.

⁹⁴¹ Deleuze, DR, 37.

⁹⁴² Deleuze, DR, 71.

Deleuze entende que Hegel e Leibniz superan a representación orgánica cara á orxíaca. Se a representación orxíaca mantén o fundamento como principio e o infinito como elemento, a orgánica mantén como principio a forma e como elemento, o infinito⁹⁴³. A determinación finita aparece enxendrándose no infinito. Tanto Hegel como Leibniz escapan ao grande e ao pequeno, pero manteñen o infinitamente grande e o infinitamente pequeno. Hegel atopa o máximo de diferenza, “é dicir, a contradición” (Deleuze, DR, 84), ao determinar a diferenza pola oposición dos contrarios, dos extremos. Leibniz introduce “o infinito no finito baixo a forma do infinitamente pequeno” (ibid). Hegel entende que o todo é “el mesmo e a parte”, mentres que Leibniz parte “do inesencial: do movemento, do desigual, do diferente” (Deleuze, DR, 86). Neste sentido, Leibniz está máis preto de entender “a diferenza como profundidade orixinal, intensiva” (Deleuze, DR, 93), mentres que Hegel mantén a diferenza na negatividade⁹⁴⁴.

Por outra banda, o saber científico, ocúpase dun coñecemento que analiza os transcendentais, aos que sitúa no lado do obxecto, é dicir, non entende que os principios determinan aquilo polo que o dado é dado, senón simplemente teñen en conta o dado “como o dado mesmo” (Deleuze, DR, 339). Non entende os principios transcendentais como condicións de coñecemento, senón que os liga aos obxectos de coñecemento en si. Establece un “campo enigmático” onde existe a orde e o lazo que vinculará aos fenómenos⁹⁴⁵. Neste sentido, aínda que os obxectos de coñecemento aparezan como condicións de coñecemento, tal e como descubriu Kant, este aparece como precrítico, xa que se desenvolve a partir de transcendentais obxectivos que fai coincidir coas estruturas psicolóxicas da consciencia: é imposible deste xeito escapar da imaxe do

⁹⁴³ Cfr. Deleuze, DR, 82-3.

⁹⁴⁴ Deleuze, DR, 92.

⁹⁴⁵ Foucault 1978: 239.

pensamento representativo. Recoñecemento e sentido común seguirán a ser os eixos de coñecemento entre suxeitos e obxectos constituídos...

Deleuze pídelle inmanencia a Kant, que presenta a razón como xuíz e acusado (esa é a súa contradición), pois onde se atoparía esa instancia inmanente á razón se non é a propia razón?⁹⁴⁶ Para iso, Deleuze distingue ben entre ela e o pensamento, sendo este último máis amplo, sendo este último, que englobaría á razón, a instancia crítica dende a que se pode elaborar a crítica da razón. Para chegar a isto, a Kant fáltalle unha perspectiva xenética da experiencia⁹⁴⁷, e non situar esta baixo unha sensibilidade, imaxinación, entendemento e razón xa constituídos, facendo coincidir a experiencia coa representación⁹⁴⁸. Se o fenómeno se dá a unha sensibilidade pasiva, hai unha actividade a posteriori que sintetiza a diversidade e a remite á unidade de representación, á categoría. Pero Kant “calca as estruturas chamadas transcendentais sobre os actos empíricos dunha consciencia psicolóxica” (Deleuze, DR, 209).

Pero o que fixo a filosofía occidental foi basearse en presupostos subxectivos, “implícitos, é dicir, envoltos nun sentimento en vez de nun concepto” (Deleuze, DR, 201). Estes postulados subxectivos son a forma da representación e baséanse no sentido común⁹⁴⁹: teñen “a forma de ‘todo o mundo sabe...’ Todo o mundo sabe, antes do concepto e dun modo prefilosófico... todo o mundo sabe o que significa pensar e ser...” (Deleuze, DR, 202). Así, establécese unha experiencia privada como algo universalmente recoñecido⁹⁵⁰. Ademais, é unha imaxe de pensamento dogmática ou ortodoxa, unha “imaxe moral” (Deleuze, DR, 204), porque parte dun pensamento que quere inocentemente o verdadeiro. Pensamento *de iure* que dificilmente se traslada ao

⁹⁴⁶ Vid. Deleuze, FCK, 49.

⁹⁴⁷ Vid. Deleuze, DR, 354.

⁹⁴⁸ Cfr. Galván 2005: 224.

⁹⁴⁹ Deleuze, DR, 204.

⁹⁵⁰ Cfr. Deleuze, DR, 203.

plano *de facto*⁹⁵¹. Como asegurar, ademais de presupor, que o pensamento ten boa vontade?⁹⁵² Formulando o pensamento como unha facultade por riba das demais, síntese ou unidade delas⁹⁵³. Dalgún xeito, faise coincidir pensar con recoñecer⁹⁵⁴.

Así fai tanto a metafísica como o positivismo, que explica os fenómenos encadeados sobre un “fundamento obxectivo que non é posible sacar á luz” (Foucault 1978: 240). Os dous polos, metafísicas do obxecto e positivismo ou filosofías “que se propoñen como tarefa a observación daquilo mesmo que se ofrece a un coñecemento positivo” (ibid), se reforzan no mantemento dun fondo cognoscible e a racionalidade do cognoscible. Ata Bergson, cre Foucault, se manterá esta contradición de base.

Así, dalgún xeito, o pensamento sae de si mesmo no século XIX, xa que deixa de ser teoría no momento en que “bendí ou reconcilia, achega ou afasta, rompe, disocia, anuda ou reanuda” (Foucault 1978: 319). Como deixa de ser puramente teoría, debe existir tamén un espazo para a ética, porque o imperativo moral agora está dentro do propio pensamento⁹⁵⁵ e “do seu movemento para retomar o impensado; é a reflexión, é a toma de consciencia, é a elucidación do silencioso, a palabra restituída ao mudo, aquela parte de sombra que se retira ao ser humano de si mesmo, é a reanimación do inerte, é todo o que constitúe por si só o contido e a forma da ética” (ibid), en definitiva.

Dalgún xeito para o pensamento debe ser inminente agora experimentar en lugar de interpretar. Os campos de coñecemento deixan de ser cercados e organizados de forma arbórea, o pensamento deixa de ser sedentario e é renovado en “devires múltiples e ilimitados” (Navarro Casabona 2001: 20). Porque esa exterioridade do pensamento esa

⁹⁵¹ Deleuze, DR, 206.

⁹⁵² Deleuze, DR, 206.

⁹⁵³ Deleuze, DR, 208.

⁹⁵⁴ Cfr. Deleuze, DR, 209.

⁹⁵⁵ Tamén: Deleuze, DR, 204.

forza exterior a si mesma, esa potencia, non é outra imaxe ou copia do modelo⁹⁵⁶. O modelo de representación fracasou, estalou deixando libres “todas as forzas que actúan” baixo ela (Deleuze, DR, 15). Tanto a representación finita, unha forma que comprende unha materia (segunda, en tanto informada polos contrarios), como a representación infinita, que comprende o Todo como fondo, como materia prima, manteñen “a esencia como suxeito, como Eu (Moi) ou forma absoluta” (Deleuze, DR, 90).

Todas estas reconciliacións co concepto caen cando o pensamento busca “modelos en aventuras máis estrañas ou máis comprometedoras” (Deleuze, DR, 209). Aparece o novo como “potencia de comezo e recomezo” (Deleuze, DR, 210) e isto novo é o que permite que o pensamento se abra á diferenza: “pois o propio do novo, ou sexa a diferenza, é solicitar ao pensamento forzas que non son, nin hoxe nin mañá, as do recoñecemento; poderes dun modelo completamente diferente, nunha *terra incognita* xamais recoñecida nin recoñecible” (Deleuze, DR, 210).

Neste movemento, deixa de vincularse a representación e a relación que aparece é a do signo coa resposta, como encontro co Outro⁹⁵⁷, porque “hai algo no mundo que forza a pensar⁹⁵⁸. Ese algo é o obxecto dun *encontro* fundamental, e non dun recoñecemento” (Deleuze, DR, 215). Este obxecto do encontro só pode “ser sentido. Nisto oponse ao recoñecemento” (ibid).

Ao ser as cousas expresións, deixan de ser condicións de coñecemento co que Deleuze entende que todo se reduce “a efectos da diferenza primeira” e á súa “diferenciación” (DR, 183). Efectos de superficie que fai que a diferenza en si se oculte no que a recubre: “as formas do negativo aparecen nos termos actuais e nas relacións

⁹⁵⁶ Cfr. Deleuze e Guattari, MM, 382.

⁹⁵⁷ Vid. Deleuze, DR, 52.

⁹⁵⁸ McMahon 2005: 46.

reais, pero só en tanto son separadas da virtualidade que actualizan e do movemento da súa actualización”, pero “a Idea ignora a negación” (Deleuze, DR, 312).

O que sucedeu no pensamento occidental é que a diferenza se velou entrando nas categorías da representación, debido aos postulados implícitos ou subxectivos que formaron a imaxe dogmática do pensamento, imaxe do Mesmo e do Semellante⁹⁵⁹. Isto é unha traizón ao pensamento, que nace “enxendrado na súa xenitalidade” (Deleuze, DR, 255). Pensamento sen imaxe.

En verdade, a repetición “non preexiste aos seus propios disfraces” (Quintanar 2007: 162), e disfrazándose oculta “desprazamentos de lugar, precipitacións de velocidade, aminoracións na súa marcha, variantes na forma”, etcétera, que nos levan “lonxe do punto de partida” (ibid). A repetición non é pura, só aproximada, co que a repetición, termo empregado simbolicamente⁹⁶⁰, parece facer que a diferenza recaia na exterioridade, pero baixo a forma do Mesmo. Porén, a diferenza é interior á Idea, como diagrama de multiplicidades, porque nesa orde dinámica “xa non hai concepto representativo, nin figura representada nun espazo preexistente. Hai unha Idea e un puro dinamismo creador do espazo correspondente” (Deleuze, DR, 49).

En toda estrutura repetitiva existe esta concepción, esta aplicación ou actividade, tamén na do suxeito. A diferenza sométese a un concepto idéntico, á vez que se expulsa de si mesma (porque a forma da identidade esquece a profundidade diferencial intensiva). Expulsada de si mesma, a repetición aparece no mundo como unha diferenza sen concepto, e os casos particulares perden a súa singularidade, “sometidos ás esixencias da representación contable” (Quintanar 2007: 155).

⁹⁵⁹ Cfr. Deleuze, DR, 255.

⁹⁶⁰ Vid. Deleuze, DR, 44.

Segundo Deleuze, a diferenza que recollerían estes casos particulares sería a do Mesmo, “que se supón recolle o diferente” (DR, 441) e a do Idéntico, monótono. Ambas categorías da representación deben ser suplantadas pola de simulacro, de modo que todo xire en torno á diferenza: o simulacro é a cousa, o seu estado de signo⁹⁶¹. Tralo simulacro non hai nada⁹⁶². Lonxe do paradigma modelo-copia, atopando o seu fundamento no grande ou no pequeno, ao entender a diferenza como intensiva, asístese a unha “desfundamentación universal” (Deleuze, DR, 116) pola que se erixe a figura do simulacro⁹⁶³. Esa desfundamentación implica a afirmación do eterno retorno⁹⁶⁴, así como a desaparición da fundación-fundamento: “derrocar o platonismo significa o seguinte: negar a primacía dun orixinal sobre a copia, dun modelo sobre a imaxe, glorificar o reino dos simulacros e dos reflexos” (Deleuze, DR, 115).

O simulacro deixa de ser unha potencia degradada, unha mala copia. Se Platón observaba xa que se baseada na disimilitude⁹⁶⁵, e non o valoraba positivamente por pór en perigo a xerarquía lóxica⁹⁶⁶, con Deleuze recoñecemos unha oculta potencia positiva⁹⁶⁷, unha potencia de diferenza na que a semellanza simplemente é “o efecto exterior do simulacro en canto se constrúe sobre series diverxentes e as fai resoar” (Deleuze, LS, 263), isto é, recubre ou cualifica a diferenza intensiva, que non é captada polo espectador e por iso “experimenta unha impresión de semellanza” (Deleuze, LS, 260). Nesta inversión do platonismo “a semellanza dise da diferenza interiorizada; e a identidade, do Diferente como potencia primeira” (ibid). A simulación, entón, non é ficticia, pero é un fantasma, efecto da máquina dionisiaca, que non sabe de identidade.

⁹⁶¹ Vid. Deleuze, DR, 116-7.

⁹⁶² Roffe 2010: 253.

⁹⁶³ Deleuze, DR, 117.

⁹⁶⁴ Vid. Deleuze, DR, 149.

⁹⁶⁵ Deleuze, LS, 258.

⁹⁶⁶ Martínez 1987: 152.

⁹⁶⁷ Deleuze, LS, 257.

Pero se se trae o simulacro á superficie, no sentido de que todo é simulacro con respecto á diferenza en si, aínda que pareza o contrario, aínda que a diferenza apareza só como pequeno desprazamento conceptual ou material, o Mesmo e o Semellante, modelo e copia, resultan potencia do falso⁹⁶⁸. Este afundimento universal, este *desfundamento*, é alegre⁹⁶⁹. Porque modelo e copia non é que sexan ilusións, senón simplemente simulados, e neste novo mundo desaparece o punto de vista privilexiado⁹⁷⁰: o simulacro remite a unha disparidade, interioriza unha disimilitude, evidencia o funcionamento do cosmos⁹⁷¹.

Así, o simulacro explicita a forza do mundo, o devir⁹⁷², e, por outro lado, a súa representación. Pero para que isto poida acontecer haberá que saír da representación, dunha única representación, co fin de que o coñecemento se basee, en realidade, no recoñecemento doutra representación a ela enlazada⁹⁷³. Ata ese momento, o coñecemento será, unicamente, síntese de representacións.

Na filosofía da representación, a diferenza definía o seu concepto en relación ao momento ou á maneira en que se inscribía no concepto xeneral e, así, o concepto de diferenza aparecía só como diferenza conceptual. Correlativamente, a repetición aparecía como unha diferenza sen concepto, presupondo “a identidade do concepto para o que se repetía; pero en vez de inscribir a diferenza no concepto, púñaa fora do concepto como diferenza numérica, e puña ao concepto mesmo fóra de si, como existindo en tantos exemplares como veces ou casos numericamente distintos houbera” (Deleuze, DR, 424).

⁹⁶⁸ Deleuze, LS, 264.

⁹⁶⁹ Ibid.

⁹⁷⁰ Cfr. Martínez 1987: 155.

⁹⁷¹ “O simulacro funciona sobre si mesmo pasando e volvendo a pasar polos centros descentrados do eterno retorno” (Deleuze, DR, 199) .

⁹⁷² Vid. Deleuze, LS, 26.

⁹⁷³ Cfr. Deleuze, FCK, 16.

Unha traizón ao pensamento, que non é innato nin se vincula á reminiscencia, senón que é un pensamento sen imaxe, enxendrado no inconsciente e establecendo “un lazo de profunda complicidade entre natureza e espírito” (Deleuze, DR, 424). Foi a vontade platónica a que someteu a diferenza á posición de “identidade como esencia do Mesmo” (ibid), e a copia a unha calidade interna do semellante. Pero a historia, o mundo só pasa pola afirmación da diferenza: “o negativo é a reacción da consciencia, a desnaturalización do verdadeiro axente, do verdadeiro actor” (Deleuze, DR, 397). Inverter o platonismo é o que se precisa e significa entender os acontecementos (rachada a identidade do suxeito e do mundo) como fontes de singularidades, material dun devir que constitúe continxentemente as individualidades particulares. O movemento, fronte á lóxica hegeliana, non acaba absorbido pola orde (verticalizada)⁹⁷⁴. O que quedan son anarquías coroadas (polo axente descentralizador, diferenciante).

O problema foi confundir os efectos coas causas, o que supón a ilusión de causas finais: cando non queda causa final “explicable”, tanxible, invoca un Deus⁹⁷⁵. O sentido común, cando sentido non é dirección, senón órgano, e recibindo o nome de común pola súa facultade de identificación, subsume a diversidade e remítea a unha forma superior sintética e totalizante, “como o conxunto de órganos recibe o nome de *eu*” (Deleuze, LS, 95). Polo feito de outorgarlle ao sentido común un estatuto filosófico, elevouse a doxa á categoría de pensamento⁹⁷⁶. O pensamento pasou a ser así unha universalización da doxa⁹⁷⁷, curiosamente en contra do que quería Platón. Así, o pensamento unicamente

⁹⁷⁴ Cfr. Hardt 2005: 205-6.

⁹⁷⁵ Vid. Deleuze, SFP, 30.

⁹⁷⁶ Deleuze, DR, 208.

⁹⁷⁷ Cfr. Fernández Naveiro 1997: 15.

recoñece, reproduce, representa, debido á forma presuposta que se lle concedeu, á imaxe que del se fixo e pola que se determinou a súa forma e condicións do seu exercicio⁹⁷⁸.

Coa alteración do modo de pensamento, coa suplantación do pensamento da representación e da identidade polo pensamento da diferenza, “a dialéctica moderna do interior e o exterior foi reemprazada por un xogo de graos e intensidades, de hibridación e artificialidade” (Negri 2002: 179). En canto á identidade, a exterioridade non é oposición a unha interioridade que se reprega como forza pensándose a si mesma, orixe do suxeito en Grecia, senón que aparece como productiva, “baseada na afirmación” (Hardt 2005: 97). A revolución de Nietzsche⁹⁷⁹ debe facer que a diferenza deixe de estar subordinada ao mesmo.

12.2 Pensamento sen imaxe

Porque pensar, dixemos, é máis que recoñecer. O pensamento provén de forzas que se apoderan del. Mentres estas forzas sexan reactivas (debido á confusión ontolóxica derivada das representacións ou das ficcións do pensamento da identidade) “aínda non pensamos” (Deleuze, NF, 152). O pensamento será activo, estará xerado por forzas activas, cando o pensamento se estableza como unha afirmación, cando sexa capaz de pensar o múltiple e o devir (que non é traslación, senón mutación da materia do cosmos), cando sexa capaz de pensar a intensidade⁹⁸⁰, cando se achegue á súa superficie metafísica⁹⁸¹.

O feito de que Deleuze⁹⁸² entenda que pensar é unha potencia do pensamento, non facultade humana, fai que tal pensamento se sitúe nun ámbito que nos sobrepasa e

⁹⁷⁸ Cfr. Galván 2005: 198.

⁹⁷⁹ Vid. Deleuze, ID, 123.

⁹⁸⁰ Martínez 1987: 245.

⁹⁸¹ Fronte a superficie física dos corpos.

⁹⁸² Deleuze, NF, 152.

que enxendra en nós a posibilidade de pensar (activamente). Os gregos xa sabían tal cousa, en tanto que non falaban do pensamento como método, senón como *paideia*: o pensamento non nace dunha boa vontade senón de “forzas que se exercen sobre el para obrigalo a pensar” (Deleuze, NF, 153). O pensamento como superficie metafísica sería a fronteira inmaterial que “separaría” (ibid) o adentro e o afora: aínda que a súa xénese estea na materialidade dos corpos, non pode ser reducido a eles, en tanto que esa fronteira comunica o actual co virtual, co acontecemento puro, bisagra disimétrica entre o ser e o pensar.

“A máis alta potencia do pensamento é a que abre directamente o Ser á diferenza” (Deleuze, DR, 105), isto é, trátase de enxendrar o pensamento, que non é innato, “talvez baixo o efecto dunha violencia que fai refluír a libido sobre o eu (moi) narcisista, e paralelamente extraer Tánatos de Eros, abstraer o tempo de todo contido para desprender del a forma pura” (Deleuze, DR, 179). Abrilo ao fondo escuro de onde emana a diferenza en si. Isto lévase a cabo a costa da destrución da Imaxe e dos postulados subxectivos nos que se fundamenta a filosofía, neste estado de prefilosofía⁹⁸³. O pensamento sempre recomeza, porque o novo é tal pola “súa potencia de comezo e de recomezo” (Deleuze, DR, 210). Iso ‘novo’ é a diferenza, e o característico dela “é solicitar ao pensamento forzas que non son, nin hoxe nin mañá, as do recoñecemento; poderes dun modelo completamente diferente, nunha *terra incognita* xamais recoñecida nin recoñecible” (ibid).

Ata ese momento, o pensamento estará sometido á imaxe pola que se presupón a si mesmo, cando en realidade nace a partir dun “*encontro* fundamental, e non dun

⁹⁸³ Mentres que en *Diferenza e repetición* a prefilosofía é a que se fundamenta en postulados subxectivos, a saber, toda a historia occidental do pensamento (Deleuze, DR, 204), en *Que é filosofía?* o plano prefilosófico aparece como o propio plano de inmanencia, chan da filosofía, que non funciona con conceptos, xa, senón coa experimentación (Deleuze e Guattari, QF, 45-6).

recoñecemento” (Deleuze, DR, 215). Ese *encontro* dáse a partir do roce con aquilo que está ao límite da sensibilidade empírica, o *sentendum*, non ser sensible senón o ser do sensible, situado xa nun plano transcendental, “aquilo polo que o dado é dado” (Deleuze, DR, 216). Tal *sentendum* funciona como signo, portador dun problema, obxecto de encontro⁹⁸⁴. A partir da sensibilidade transcendental, a memoria recolle tamén aquilo que só pode ser recordado no en si, *memorandum*, non o pasado continxente, para, finalmente, ser activado aquilo que forza ao pensamento a ser pensado no seu límite: non o intelixible senón o seu ser, “como última potencia do pensamento, o impensable, tamén”, o *cogitandum* (Deleuze, DR, 217). É máis, “do *sentendum* ao *cogitandum* desenvolveuse a violencia do que forza a pensar” (ibid). Polo tanto, obtemos un pensamento sen imaxe, non sometido ás representacións, capaz de aprehender aquilo informal, intensivo, previo ás cualificacións nas que a diferenza en si se recobre.

O coñecemento non trata, logo, de adecuación entre o suxeito e o obxecto, non hai unidade ou síntese, senón loita de poder⁹⁸⁵, sendo Nietzsche quen en verdade situou o coñecemento como relación de poder⁹⁸⁶. Porque nesta loita permanente late o devir do ser, a imposibilidade sintética ou unitaria, ou de estabilización. Faltáballe á representación a introdución do tempo, non como dimensión engadida ao espazo, que o separa, precisamente, dos obxectos que poboan ese espazo, senón como algo esencial, inherente á materia, o tempo en estado puro e saído dos seus gonzos: introducir o devir no pensamento supón un cambio no estatuto deste.

⁹⁸⁴ Deleuze, DR, 216.

⁹⁸⁵ Cfr. Foucault 1983: 169.

⁹⁸⁶ Deleuze, DR, 217.

O esencial, entón, do pensamento non é o seu contido, senón o que está fóra, o que, precisamente, forza a pensar⁹⁸⁷. Dende Bergson, a intuición sería, non o método, senón o modo que nos permite determinar a diferenza de natureza que, en calquera caso, “non é aínda unha diferenza interna da cousa” (Deleuze, ID, 47). É tras un segundo esforzo da intuición cando as articulacións do real, “que distribúen as cousas segundo a súa natureza” (ibid), dan paso ás liñas de feitos: cada unha delas constitúe unha liña de probabilidade, direccións que converxen cara unha cousa, o ente do que se fala, a integración x que dá lugar a un ente. Isto é, camiñando de volta as liñas de feitos entendemos que as forzas diverxentes son as que constitúen, nun momento dado, unha concreción.

Falar desta concreción, desta esencia ou identidade a partir de similitudes ou oposicións a outras, é práctico, pero ten pouco que ver coa ontoloxía⁹⁸⁸. O erro radica en partir da “cousa como un produto ou resultado” e do ser “como principio inmutable” (Deleuze, ID, 35). A crítica aos conceptos antagónicos que xera esta práctica xa estaba en Bergson e supón unha incapacidade, un obstáculo para presentarnos “outra cousa que non sexa un bloque, sen graos nin matices” (Deleuze, ID, 65). E, para aquel, o obxecto da metafísica sería aprehender as existenciais individuais e poder seguilas “ata a fonte de onde emana o raio particular” (Deleuze, HB, 45) que lle confire o seu matiz propio. Isto é, haberá que percorrer as liñas de feitos, de diferenciación “ata redescubrir o simple como converxencia de probabilidades” (Deleuze, ID, 38).

Porque é preciso pensar o movemento, o ser como devir, que formula un sistema aberto, non totalizante: un todo como Aberto, non como dado, “non o ser do negativo, senón o ser do problemático” (Deleuze, DR, 305), un “dynamismo creador” (Deleuze,

⁹⁸⁷ Vid. Deleuze, PS, 179.

⁹⁸⁸ Deleuze, ID, 35.

DR, 49). Esta noción extraída de Bergson é explicada por Galván⁹⁸⁹ expondo o tempo (ou duración) como realidade intrínseca non reducible ao espazo (materia). En tanto que tal, o Aberto como duración non deixa de introducir cambios (no mundo. Así, este non pode ser pechado, dado, senón que se instala “nunha radical apertura”⁹⁹⁰). O pensamento non se pecha, tampouco, senón que debe manter unha actividade incesante: o seu fin non é a adquisición dun saber, sempre resultado provisional, senón o cuestionamento, o exercicio da súa natureza problematizante⁹⁹¹. E esta natureza defínese en base ao movemento forzado, violento das forzas que actúan sobre el, defínese en base ao encontro dunha forza que vén de afora co propio pensamento.

Todo isto escapa á consciencia, é un espazo transcendental no que operan o inconsciente e as forzas externas que actúan nel. As Ideas-problemas escapan á representación, están antes dela: o problema, encontro ou violencia que afecta ao pensamento sitúase na relación diferencial de tales Ideas. O problema é o impensado do pensamento, o que non se pode pensar e á vez debe ser pensado⁹⁹². O pensamento, logo, accede ao problemas en tanto que realidades inconscientes e que latén nas solucións. A diferenza da tradición gnoseolóxica, que outorgaba importancia ás solucións, Deleuze concede prioridade aos problemas, porque toda solución engloba o problema, en base ao que se determina⁹⁹³.

Ademais, en tanto que encontro do inmaterial co material, o pensamento pensa o corpo (do encontro) mediante a linguaxe, e aquel pasará a formar parte da realidade virtual do pensamento, o foco virtual do obxecto, que difire do foco real “por natureza; non só carece de algo con respecto ao obxecto real do cal se subtrae, senón que carece

⁹⁸⁹ Galván 2005: 117.

⁹⁹⁰ Vid. Deleuze, DR, 290.

⁹⁹¹ Cfr. Galván 2005: 270.

⁹⁹² Deleuze, DR, 217.

⁹⁹³ Vid. Deleuze, DR, 240.

de algo en si mesmo, ao ser sempre unha metade de si mesmo, do cal a outra metade se enuncia como diferente, como ausente” (Deleuze, DR, 162). Polo tanto, o pensado e o ‘atopado’, o pensamento e o ser, non establecen unha analoxía.

Botando man da ciencia contemporánea, Galván⁹⁹⁴ explica a relatividade inherente ao pensamento: non se presenta unha verdade relativa ao suxeito, senón que a relatividade é inherente á verdade, e esa relatividade é entendida como perspectiva. A verdade depende da perspectiva, e unha perspectiva é un acontecemento, un conxunto autónomo das series diverxentes⁹⁹⁵. Polo tanto, o punto de vista, a perspectiva, na que, insistimos, está inmerso o suxeito como construción, é a condición da verdade.

O acontecemento como signo aparece, maniféstase, violenta o pensamento e a verdade debe ser formulada, en tanto que é a violencia do signo a que nos impele a formulala: verdade, logo, froito da formulación dun problema que vén co (porta)signo, non derivada dunha boa vontade de pensar, dun “amor natural ao verdadeiro” (Deleuze, PS, 25). A intelixencia interpreta o signo, dando lugar a sucedáneos do pensar, mentres que é o pensamento o que accede a el, atopando o problema latente da solución-feito explícito. A filosofía que pensaba a imaxe e as representacións do pensamento pode ser entendida como unha primeira etapa na que tiña “dificultades para diferenciarse daquilo que a preexistía” (Zourabichvili 2004: 31). Porén, o desenvolvemento da filosofía ten que renunciar a fundar, a entender que problema se formula, como e quen o fai: só hai que enriquecelo, non discutilo⁹⁹⁶.

Non hai, logo, unha verdade velada que representar ou desvelar, non hai un método para pensar ben e do que nos podemos desviar, ou non, debido a afectos,

⁹⁹⁴ Galván 2005: 315.

⁹⁹⁵ Cfr. Deleuze, DR, 118.

⁹⁹⁶ Cfr. Deleuze e Guattari, QF, 12.

intereses ou paixóns: pensar non é un exercicio natural apolíneo, dixemos, é unha relación (diferencial) de forzas. Así, o pensamento é produtivo ou creativo, non dogmático: “o pensamento é creación, e non vontade de verdade, como moi ben Nietzsche soubo facer comprender” (Deleuze e Guattari, QF, 57). O pensamento non pensa a verdade, senón que debe valorarse en función das forzas que o determinan a pensar: tales forzas son a profundidade da dimensión ontolóxica⁹⁹⁷. A profundidade como caos e a altura como lugar de emerxencia do pensamento ordenador, dogmático, é un binomio que non pode manterse: pensar non é acceder á esencia, senón ao inesencial, á diferenza primeira⁹⁹⁸. O pensamento, como membrana ou fronteira no que se poñen en relación o afora e o adentro, fai que tal distinción caia e o problema do pensamento sexa “a constitución do adentro en relación inmediata co afora” (Galván 2005: 321). Polo tanto, froito dun encontro e non dun recoñecemento: unha abolición da imaxe⁹⁹⁹.

Hai ser en devir, actualizado en materia que se dispón “en estratos e arranxos sociais” (Navarro Casabona 2001: 146), plano de consistencia que unha máquina abstracta estratifica “en contido e expresión” (ibid). A materia está capturada, afirma este autor, polo dobre aparato de articulación que é expresión e contido, forma e substancia. O pensamento ou a epistemoloxía que se dedica ao coñecemento das expresións e dos contidos non pode esquecer que ambos os dous son o devir da materia, o fluxo das partículas capturadas. Non pode esquecer que as oposicións suxeito-objeto, pensamento-natureza, etc., non se manteñen. A máquina abstracta como xeradora dunha diferenza positiva, en tanto que eterno retorno da diferenza en si, é unha nova oportunidade “para transmutar a existencia humana” (Navarro Casabona 2001: 117).

⁹⁹⁷ Cfr. Gil 2008: 67.

⁹⁹⁸ Gil 2008: 51.

⁹⁹⁹ Cfr. Deleuze, DR, 211, 215 e 227.

Forzas, afectos e velocidades son os novos termos, aqueles que poñen en relación ou contacto co virtual, que permiten o acceso ao campo diferencial¹⁰⁰⁰. Velocidade relativa, propia dos corpos (signos) que actúan sobre outros e os desprazan na extensión (lonxitude) ou os modifican na intensión (latitude), e velocidade absoluta do plano virtual¹⁰⁰¹. O pensamento faise móbil, como forza do Cosmos¹⁰⁰². Para iso, insistimos, o material debe estar o suficientemente desterritorializado, molecularizado, aberto ao cósmico¹⁰⁰³.

12.3 Experimentar pensamento

Non existen imaxes do pensamento, representacións que gocen de privilexios sobre outras, senón que cada diverxencia, cada diferenza se comunica coas outras en distribucións nómades, compondo anarquías coroadas¹⁰⁰⁴. Nace un pensamento que se sitúa máis alá do humano, unha filosofía deshumanizada¹⁰⁰⁵, un pensamento que non crea unha imaxe estática de si mesmo, senón que, en función dos sucesivos encontros coas forzas, se reforma unha e outra vez. Os erros do pensamento clásico, lista infinita pero síntese de catro¹⁰⁰⁶, a saber, a ilusión de transcendencia (búscase incluso na inmanencia), dos universais (ao confundir os conceptos co plano de inmanencia ou bloquear a vocación rizomática do pensamento¹⁰⁰⁷), do eterno (os conceptos deben ser creados) e da discursividade (confundir as proposicións cos conceptos), desaparecen cando a filosofía, o pensamento, realiza o seu papel: crear conceptos no límite

¹⁰⁰⁰ Protevi 2009: 53.

¹⁰⁰¹ Cfr. Navarro Casabona 2001: 123.

¹⁰⁰² Vid. Deleuze e Guattari, MM, 347.

¹⁰⁰³ Deleuze e Guattari, MM, 347.

¹⁰⁰⁴ Vid. Deleuze, DR, 410.

¹⁰⁰⁵ Cfr. Colebrook 2003: 69.

¹⁰⁰⁶ Deleuze e Guattari, QF, 53.

¹⁰⁰⁷ Dias 1995: 31.

transcendental do pensamento: o plano de inmanencia, que “é á vez o que ten que ser pensado e o que non pode ser pensado” (Deleuze e Guattari, QF, 62).

Precisamente, este plano “non consiste nun programa, un propósito, un obxectivo ou un medio; trátase dun plano de inmanencia que constitúe o chan absoluto da filosofía” (Deleuze e Guattari, QF, 45). Neste sentido, ao afundir o pensamento as súas raíces na materia prerracional¹⁰⁰⁸, ao preceder o pensamento ao pensamento racional, o pensar deixa de ser mental e faise corporal. Porque tal plano de inmanencia que hai que experimentar, é prefilosófico, porque “non funciona xa con conceptos, implica unha sorte de experimentación titubeante, e o seu trazado recorre a medios escasamente confesables, escasamente racionais e razoables” (Deleuze e Guattari, QF, 46). E estes medios poden provir das experiencias máis dispares, dende “o sono, de procesos patolóxicos, de experiencias esotéricas, de embriaguez ou de excesos” (ibid).

Así, se o pensamento racional é fundamentalmente analítico, sendo a razón “non máis que un concepto, e un concepto moi pobre para definir o plano e os movementos infinitos que o percorren” (Deleuze e Guattari, QF, 47), con esta nova ou máis ampla concepción do pensamento, ábreanse as posibilidades a outros modos de pensar. Así, pensar é definido por Deleuze como “afrontar unha liña na que necesariamente se xogan a morte e a vida, a razón e a loucura, unha liña na que un está implicado” (C, 167). Non por iso se defende o pensamento esquizofrénico, senón que simplemente se valora como pensamento sen imaxes¹⁰⁰⁹. Pensamento sen imaxes en tanto que, pasando á terminoloxía empregada en *Que é filosofía?*, o plano de inmanencia é “unha sección no caos” (Deleuze e Guattari, QF, 46), que non se caracteriza pola indeterminación, senón pola súa velocidade absoluta.

¹⁰⁰⁸ Cfr. Braidotti 2004: 40.

¹⁰⁰⁹ Deleuze, DR, 227.

Ora ben, a filosofía ten que trazar esa liña, ese plano, outorgándolle consistencia ao infinito sen perdelo como tal¹⁰¹⁰. Para iso, o que se achega como tarefa é extraer o acontecemento dos estados de cousas¹⁰¹¹. Se o acontecemento coincide co concepto, os estados de cousas fano coas proposicións, que son referenciais¹⁰¹². Polo tanto, o papel da filosofía é captar acontecementos a partir da creación de conceptos, que nunca nacen da nada¹⁰¹³, e compostos por compoñentes intensivos: ordenadas intensivas, non coordenadas espazo-temporais. O propio concepto acaba coincidindo co acontecemento: “o concepto expresa o acontecemento, non a esencia ou a cousa. É un acontecemento puro, unha *haecceidade*” (Deleuze e Guattari, QF, 26).

Noutros termos, o pensamento debe facer rizoma, facer proliferar as ideas como problemas, “introducir vectores de indeterminación e de fuga” (Fernández Naveiro 1997: 196), é o novo papel ou natureza do pensamento, que permitirá novas formas de “experimentar e sentir”, novos sentidos, novos conceptos (ibid). Existe, en definitiva, un afora que nos impele a pensar, cara o que podemos trazar liñas de fuga mediante as cales aprehandelos, só en certa medida, creando conceptos.

Pensamento corporal, molecular, rizomático, que suxire unha rede de interacción, de conexións e que se opón a un pensamento lineal, xerárquico, vertical. Así, pensar xa non é unha carga, senón unha liberación¹⁰¹⁴. O pensamento prolongaríase no estrato que engloba, de modo que o conectaría coa súa propia inmanencia, con todo o plano de inmanencia ao captar as dúas velocidades das que antes falabamos, relativa, estratificada, e absoluta, virtual, do acontecemento puro ou da realidade molecular que

¹⁰¹⁰ Deleuze e Guattari, QF, 46.

¹⁰¹¹ Deleuze e Guattari, QF, 55.

¹⁰¹² Deleuze e Guattari, QF, 28.

¹⁰¹³ Deleuze e Guattari, QF, 23.

¹⁰¹⁴ Cfr. Gil 2008: 32.

late nel¹⁰¹⁵. A partir desta última é capaz de vinculalo aos demais acontecementos a el conectados e, máis, de crear conexións. Así é creativo, devindo, porque “os conceptos se concatenan uns a outros, solápanse mutuamente, coordinan os seus perímetros, compoñen os seus problemas respectivos, pertencen á mesma filosofía, aínda cando teñen historias diferentes. (...) Todo concepto (...) se bifurcará sobre outros, compostos de modo diferente, pero que constitúen outras rexións do mesmo plano, que responden a problemas que se poden relacionar, que son partícipes dunha co-creación” (Deleuze e Guattari, QF, 24).

Ademais, ao captar as velocidades absolutas do plano virtual, molecular, e vincular acontecementos, creando conexións e novos diagramas (-acontecementos), pódese afirmar que “pensar é emitir singularidades”, é “lanzar os dados” (Deleuze, F, 152). Pensar é crear e isto é enxendrar¹⁰¹⁶, polo tanto, ampárase unha xenitalidade do pensamento, concepto traído de Artaud: oponse tal xenitalidade ao innatismo, logo, a imaxe dogmática fronte o pensamento sen imaxe¹⁰¹⁷.

Pensar é reencadear as tiradas de dados, inventar novas series de singularidades, novos diagramas. “Pensamento como heteroxénese” (Deleuze e Guattari, QF, 201) no que o concepto creado se formula a si mesmo, en tanto que a filosofía non é resposta, senón apertura ás condicións da cuestión que formula. De feito, Deleuze define unha teoría filosófica como “un problema desenvolto, e nada máis”: “consiste, non en resolver un problema, senón en desenvolver ata o fondo as implicacións necesarias dunha cuestión formulada” (Deleuze, ES, 118). Cada formulación filosófica debe ser unha viaxe a unha terra descoñecida, non recoñecible: isto é, “solicitar ao pensamento forzas que non son, nin hoxe nin mañá, as do recoñecemento” (Deleuze, DR, 210).

¹⁰¹⁵ Ibid.

¹⁰¹⁶ Deleuze, DR, 227.

¹⁰¹⁷ Ibid.

Captar as forzas “non sonoras, non visibles, non pensables” (ibid) mediante o eterno retorno (da diferenza), do ritornelo dun pensamento que tamén se volveu cósmico, desterritorializado.

A maiores, temos a arte, que funciona con perceptos e afectos que deben sosterse en si mesmos como bloques¹⁰¹⁸ e non confundirse con percepcións ou sentimentos¹⁰¹⁹, en tanto que son sensacións e percepcións baleiradas, abertas¹⁰²⁰. O artistas inventa “os afectos, é creador de afectos, en relación cos perceptos ou as visións que nos dá” e cos que nos fai devir (Deleuze e Guattari, QF, 177). Esa é a súa linguaxe, que permite devir outro, pero lle permite ao acontecemento “burlar o que é” (Deleuze e Guattari, QF, 179), o que supón que non o actualiza, senón que “o incorpora” (ibid).

E tamén temos a ciencia, que tamén traza planos no caos¹⁰²¹ e funciona con prospectos, proposicións que non se confunden con xuízos¹⁰²² e que deberan ser capaces de retroceder “ao interior dos estados de cousas ou dos corpos científicos en vías de constitución, co fin de penetrar na consistencia, é dicir na esfera do virtual que non fai máis que actualizarse neles” (Deleuze e Guattari, QF, 141). Para entender isto, talvez sexa necesario remitirse á distinción entre o modelo *compars* e o modelo *dispars*. En *Mil Mesetas* explícase que, mentres que o primeiro se basea nunha “forma invariable das variables” (Deleuze e Guattari, MM, 375), na materia-forma, ao segundo non lle basta extraer constantes das variables, senón que pón “as variables en estado de variación continua” (ibid). Capta a materia-forza, isto é, determina as singularidades na materia “en lugar de constituír unha forma xeneral” (ibid).

¹⁰¹⁸ Vid. Deleuze e Guattari, QF, 165.

¹⁰¹⁹ Vid. Deleuze e Guattari, QF, 30.

¹⁰²⁰ Vid. Deleuze e Guattari, QF, 169.

¹⁰²¹ Vid. Deleuze e Guattari, QF, 203.

¹⁰²² Ibid.

Concretamente realiza “individuacións por acontecementos ou *haecceidades*, e non por ‘obxecto’ composto de materia e de forma” (Deleuze e Guattari, MM, 375). Vai ás esencias difusas, a esas esencias móbiles que chamabamos acontecementos ou *haecceidades*. O espazo no que se move o modelo *dispars*, fronte ao homoxéneo do *compars*, é liso: o fluxo prescindindo da composición laminar. A ciencia nómade é consciente de que só pode achegar aproximacións, un coñecemento aproximativo sometido a avaliacións sensíbles “que fan que estableza máis problemas dos que pode resolver” (Deleuze e Guattari, MM, 379). Segue o fluxo da materia e non conta con axiomas, coma a ciencia real (*compars*). Porque a ciencia nómade vai do problema aos accidentes, e non da esencia estable ás propiedades que dela se derivan¹⁰²³, e o elemento-problema “é afectivo, ligado ás metamorfoses, xeracións e creacións da propia ciencia” (Deleuze e Guattari, MM, 369)¹⁰²⁴. Isto non obsta que o poder, a ciencia “real”, se apropie por veces dos presupostos da ciencia nómade¹⁰²⁵, derivándoa cara os “elementos-teoremas” (ibid).

De feito, o poder, o Estado, intenta captar as forzas nómades do pensamento xerando un corpo de intelectuais, “convertíndoos nun organismo dependente, cunha autonomía só ilusoria” (Deleuze e Guattari, MM, 374), reprimindo calquera pretensión “nomádica e política” (ibid): o poder reprime estas ciencias menores.

Aínda que se estas operan unha desterritorialización para exercer unha reterritorialización posterior no aparato conceptual, no que aparecen as categorías como conceptos intrínsecos ou verdadeiros, Deleuze e Guattari¹⁰²⁶ entenden que ata certo punto se precisa a remisión a un espazo de homoxeneidade, co fin de que as leis da

¹⁰²³ Deleuze e Guattari, MM, 368.

¹⁰²⁴ Por isto se liga ao concepto de máquina de guerra (Deleuze e Guattari, MM, 369).

¹⁰²⁵ Deleuze e Guattari, MM, 369.

¹⁰²⁶ Deleuze e Guattari, MM, 374.

física non dependan de puntos particulares do espazo. Mais, vimos, as ciencias ambulantes, nómades, confórmase con inventar problemas: a solución estaría nun conxunto x de actividades colectivas non científicas, aínda que a solución científica dependa da ciencia real. Isto é, os autores cuestionan o estatuto da ciencia, sen desbotala: establecen límites a partir dos puntos de partida e da propia epistemoloxía. Remítense á distinción bergsoniana entre intelixencia e intuición: a primeira, para establecer medios científicos que a intuición establece. Negri, noutros termos pero na mesma liña, establece a necesidade de cuestionar a certeza excluín-te dos enunciados descriptivos, que sitúan aos valorativos, aos xuízos éticos, nunha situación invisible ou irrisoria na sociedade actual¹⁰²⁷.

Pero, seguindo co pensamento deleuzeano, diremos que a ciencia real referente a un espazo estriado ordena as multiplicidades arborescentes, métricas, “cuxas magnitudes son independentes das situacións” (Deleuze e Guattari, MM, 376). Lígase a unha preocupación científica e non metafísica. Pola contra, o espazo liso “só ten homoxeneidade entre puntos infinitamente próximos”; é, de feito, heteroxéneo e está ligado ás multiplicidades acentradas, non métricas, rizomáticas, “que ocupan o espazo sen medilo e que só se poden explorar camiñando sobre elas” (ibid). É por iso que se trata dun espazo táctil, manual, máis que visual, coma o anterior.

12.4 Consecuencias do pensamento clásico e do pensamento nómade

En realidade estase a falar dun pensamento nómade que rexeita a imaxe do universal, do Todo pechado, englobante, do suxeito e do ser. O pensamento nómade “invoca unha raza singular” (Deleuze e Guattari, MM, 383), un espazo sen horizonte no que só existe devir: “en lugar de ser atributo dun suxeito e representación dun Todo”

¹⁰²⁷ Negri 2006: 298.

(ibid). A árbore, representación do poder¹⁰²⁸, endureceu as *haecceidades*, estratificándoas en entes, en corpos. Búscase a herba, que “crece entre, e en medio das outras cousas” (Deleuze e Guattari, MM, 23), búscase unha inmanencia que tradicionalmente estivo máis próxima a Oriente ou á América das pradeiras que, dende logo, ás filosofías occidentais da transcendencia: “transcendencia, enfermidade especificamente europea”, (ibid). No plano moral, a transcendencia para Deleuze é a instauración dun plano transcendente “segundo o que se xulga a existencia. Este plano non pode máis que remitir á mirada de Deus, a apelación ao xuízo de Deus” (Galván 2005: 97).

Regresando ao plano ontolóxico, isto débese, como se explicou, a instauración dun *cogito* racional como suxeito do sentido común¹⁰²⁹, que establece a verdade a partir, como vimos, da *doxa*. Este pensamento é constituído “como principio ou forma de interioridade, como estrato” (Deleuze e Guattari, MM, 380). Ademais, esta imaxe do pensamento ten continuacións políticas. Os nosos autores radicalizan o discurso ata dicir que só este pensamento “pode inventar a ficción dun Estado universal por dereito”, obviando, devastando “as organizacións extrínsecas, as bandas estrañas” (ibid) e que, de feito, o mesmo Estado se despreza no pensamento ata “recibir del a sanción de forma única, universal” (ibid). A partir del e do seu estatuto de estado natural defínense os suxeitos rebeldes e os suxeitos dóciles, “que de por si remiten á súa forma” (ibid). As particularidades dos Estados (modernos) serán só un feito, e non formarán parte da súa esencia, que sería “a organización racional e razoable dunha comunidade” (Deleuze e Guattari, MM, 380)¹⁰³⁰. Pensamento e Estado ligáronse así: “o Estado proporciona ao

¹⁰²⁸ Deleuze e Parnet, D, 33.

¹⁰²⁹ Poxon e Stivale 2005: 66.

¹⁰³⁰ Din remitíndose a Hegel (Deleuze e Guattari, MM, 380).

pensamento unha forma de interioridade, pero o pensamento proporciona a esta interioridade unha forma de universalidade” (ibid). Relación simbiótica.

Pero Deleuze entende que a multiplicidade non se remite a unha unidade, senón que se mantén na posición do pluralismo: este é o seu marco político¹⁰³¹. E segue a Spinoza, que entendera que os principios “que animan ao ser son os mesmos principios que animan unha ética e unha constitución práctica da organización política” (Hardt 2005: 127). Se o ser era múltiple e horizontal, así será o plano político. Así, entre teoría e práctica non existe dicotomía, senón un decurso orgánico: cando a teoría se bloquea por obstáculos, o relevo a outro espazo pode ser levado a cabo por outro dominio, a práctica, e viceversa¹⁰³². Non aplicación, non adecuación, porque “un sistema de relevos en conxunto, nunha multiplicidade de pezas e de fragmentos teóricos e prácticos á vez” (Deleuze, ID, 268). Acábase a distinción dual porque “xa non hai representación, só acción, acción teórica e acción práctica en relación de relevo recíproco ou de rede” (ibid). Así se explicita nunha conversa entre Deleuze e Foucault¹⁰³³: a teoría xa non é totalizante, a teoría é local e belixerante contra o poder, porque o fai aparecer. Non ilumina, porque a toma de consciencia é un problema doutra índole e, en último caso, reafirma un sistema de poder que permite a uns axentes colocarse por riba da sociedade.

Porque non hai verdade final, “a teoría multiplícase e multiplícase” (Deleuze, ID, 269), e máis: “está por natureza contra o poder”, porque o poder pretende totalizar, fronte a este tipo de pensamento, que logra o múltiple, á vez que, en termos prácticos, pode establecer “un sistema de redes, de bases populares, (...) vínculos laterais” (ibid).

¹⁰³¹ Hardt 2005: 56.

¹⁰³² Vid. Deleuze, ID, 267.

¹⁰³³ Cfr. Deleuze, ID, 269 e Foucault 1985: 9-10.

“Todo pensamento xa é unha tribo” (Deleuze e Guattari, MM, 382), e é exterior, ábrese ao exterior, deixando atrás a forma concedida pola propia estrutura de poder, que o constitúe como “forma de interioridade, como estrato” (ibid). O pensamento que se “enfrenta a forzas exteriores en vez de recollerse nunha forma interior, que actúa por etapas en vez de formar unha imaxe” (Deleuze e Guattari, MM, 383) é o pensamento-acontecemento. Un pensamento subversivo, nómade: “pensar é viaxar” (Deleuze e Guattari, MM, 490).

13. Aumento do ser: as afeccións pasivas e activas en Spinoza

Para este aumento do ser, para crear diferenza, facilitando o fluxo do universo, sendo o que somos, puro devir cósmico, Deleuze define a potencia ontolóxica que o fai posible, así como as consecuencias éticas, seguindo a filosofía de Spinoza.

13.1 Os modos son afectados e afectan

No subapartado 1.4 A esencia como potencia explicouse que un modo, unha vez dada a existencia, esfórzase en conservar o estado ao que foi determinado. Como na extensión entran en relación partes extensivas, é dicir, o modo forma un corpo composto, intentará conservar “a relación de movemento e de repouso que o define” (Deleuze, SPE, 222), é dicir, intentará manter as partes baixo esa relación que define a súa existencia. A este esforzo chámasele *conatus*, e a esencia do modo é determinada como tal¹⁰³⁴.

¹⁰³⁴ Vid. Deleuze, SPE, 221.

Como a esencia da substancia é a potencia, a esencia dos modos, como partes da potencia da substancia (non da súa esencia¹⁰³⁵, xa que a participación na substancia é de potencias, non de esencias), será tamén a súa potencia. A esencia do modo será o seu grao de potencia, isto é, “un certo poder de ser afectado no que se expresa” segundo as “afeccións que colman a cada instante ese poder” (Deleuze, SPE, 208). Porque a cada potencia lle corresponde unha *potestas*¹⁰³⁶, un determinado poder de afectar ou de ser afectado.

Polo tanto, o *conatus* dun modo non se pode separar das afeccións que a cada instante experimenta ese modo, co que as afeccións determinan tamén o *conatus*¹⁰³⁷. Porén, o poder de ser afectado permanece constante, independentemente da proporción de afeccións pasivas e activas que ten ese modo¹⁰³⁸. Obtemos, logo, que o poder dun corpo “é a natureza e os límites do seu poder de ser afectado” (Deleuze, SPE, 209), e a súa potencia varía en función da súa potencia de actuar¹⁰³⁹.

Así, cada ser finito expresa o absoluto “segundo a cantidade intensiva que constitúe a súa esencia, é dicir, segundo o seu grao de potencia” (Deleuze, SPE, 190). Mais as afeccións pasivas, as afeccións que se explican por causas exteriores, inevitables porque a súa existencia está composta por partes extensivas que son afectadas dende fóra¹⁰⁴⁰, implican un grao baixo da nosa potencia de actuar, estando esta inmovilizada e separando ao modo finito do que pode¹⁰⁴¹. Pola contra, as afeccións activas, as “que se explican pola súa propia esencia”, (Deleuze, SPE, 87), aumentan a potencia de actuar do modo.

¹⁰³⁵ Deleuze, SPE, 85.

¹⁰³⁶ Deleuze, SPE, 87.

¹⁰³⁷ Cfr. Deleuze, SPE, 222.

¹⁰³⁸ Deleuze, SPE, 213.

¹⁰³⁹ Deleuze, SPE, 223.

¹⁰⁴⁰ Deleuze, SPE, 210.

¹⁰⁴¹ Deleuze, SPE, 223.

Hai, logo, unha potencia de padecer e unha potencia de actuar, que varían en relación inversa, sumando sempre a mesma potencia. Agora ben, poden terse ideas das afeccións, do estado actual do corpo, que se relaciona cun estado anterior, debido á duración, factor de individualidade do modo ligado á súa existencia¹⁰⁴², e estas ideas reciben o nome de *afectos* ou sentimentos. Polo tanto, os sentimentos “son ideas que engloban a relación concreta do presente co pasado nunha duración continua: engloban as variacións dun modo existente que dura” (Deleuze, SPE, 211).

A relación entre o estado do corpo e a idea que se ten del será crucial para pasar a producir afeccións activas, xa que as afeccións do modo finito son primeiramente pasivas, paixóns, debido á súa determinación pola extensión¹⁰⁴³. O modo finito, terá, entón que chegar a producir afeccións activas esforzándose en facer que as paixóns non ocupen nel máis que unha parte ínfima (xa que eliminalas, como modo finito, é certamente difícil¹⁰⁴⁴).

As forzas que transmite e que recibe compoñen unha ensamblaxe de forzas: todas elas proveñen dunha corrente única, a da substancia absoluta, sendo o *conatus* o modo de expresión da intensidade, que se manifesta en cada ser en función da súa “capacidade para ser (para perseverar no ser), e para expresar o que é (expresar-se)” (Fernández Naveiro 1997: 62). A xerarquía dos seres non opera agora en función a un patrón, senón segundo a súa propia potencia.

Por outra banda, o suxeito pasa a ser en proceso, xa que non coincide coa súa consciencia, senón que ten que pensarse “coma unha identidade complexa e múltiple, coma o sitio de interacción dinámica do desexo coa vontade” (Braidotti 2004: 40), é

¹⁰⁴² Cfr. Deleuze, SPE, 189.

¹⁰⁴³ Vid. Deleuze, SPE, 210.

¹⁰⁴⁴ Ibid.

dicir, como entramado de forzas de desexo (ontolóxico, non libidinal). Se o sentimento afección é a idea do afecto, ao facer algo en función desa idea, o *conatus* pasa a estar determinado como desexo. Entón, se “somos determinados por un sentimento pasivo, os nosos desexos son irracionais, porque nacen dunha idea inadecuada” (Deleuze, SPE, 278), mentres que se a esa afección pasiva se lle agrega unha afección activa, os desexos racionais reemprazarán aos irracionais, porque provirán dunha idea axeitada¹⁰⁴⁵.

O horizonte é ir ao límite do que pode ser ese ser que, como “modo existente que dura” (Deleuze, SPE, 211), empezará a súa existencia sendo afectado por afeccións pasivas, por paixóns, derivadas de ideas non adecuadas e das que se derivan sentimentos pasivos¹⁰⁴⁶. E, como dixemos, aínda que o poder de ser afectado permaneza constante¹⁰⁴⁷, o *conatus*, a potencia de actuar, variará en función da proporción entre afeccións pasivas e activas, e será inversamente proporcional á potencia de padecer¹⁰⁴⁸.

Porque a forza activa é a única positiva, afirmativa, autónoma, mentres que a pasiva simplemente é a limitación daquela, “non sería forza sen a forza activa que limita”, mentres que a forza activa é a “esencia que se afirma e se expresa unicamente na forza activa en tanto tal” (Deleuze, SPE, 215). Polo tanto, “a potencia de actuar é a única forma real, positiva e afirmativa dun poder de ser afectado. Mentres un poder de ser afectado estea colmado por afeccións pasivas, está reducido ao seu mínimo, e manifesta só a nosa finitude ou a nosa limitación” (Deleuze, SPE, 216).

As afeccións pasivas, que minguan a potencia, non poden relacionarse coa esencia da substancia, senón cun ser “existente” que está dotado “de relacións

¹⁰⁴⁵ Deleuze, SPE, 278.

¹⁰⁴⁶ Deleuze, SPE, 212.

¹⁰⁴⁷ Vid. Deleuze, SPE, 213.

¹⁰⁴⁸ Cfr. Deleuze, SPE, 215.

extrínsecas” (Aragüés 1997: 63). Como o modo finito pasa a existir na extensión, “nace en condicións tales que, por adiantado, está separado da súa esencia ou do seu grao de potencia, separado do que pode, da súa potencia de actuar” (Deleuze, SPE, 217). Esa potencia de actuar permanecerá en abstracto mentres os modos non produzan afeccións activas, e non coñecerán tal potencia se non intentan “concretamente ser activos” (ibid). Porén, o poder, as posibilidades de afectar ou de ser afectado non son posibilidades abstractas: atópanse sempre en acto en relación ás forzas coas que está relacionado o ser, en función dunha determinada composición de forzas¹⁰⁴⁹.

Mais mentres os modos estean afectados por paixóns, non terán a posesión formal da súa potencia de actuar¹⁰⁵⁰. É a razón a que debe esforzarse en organizar os encontros con outros corpos, de forma que sexan colmados por afeccións gozosas. Pero unha acumulación destas non vale para conquistar a nosa potencia de actuar: “unha suma de paixóns non fai unha acción” (Deleuze, SPE, 267). Tanto afeccións pasivas, que minguan a potencia de actuar, como as activas, que a incrementan, só se distinguen pola razón: a afección pasiva é producida por un obxecto do que non temos idea axeitada, a afección activa é producida por un obxecto do que temos idea axeitada. Tanto unha como outra pode convir connosco, en tanto que poden aumentar a nosa potencia de actuar, pero se a afección pasiva nace do obxecto, a activa nace da razón, “sendo a razón a potencia de actuar da alma” (Deleuze, SPE, 268).

Entón, antes de chegar a ser activos, haberá que experimentar un máximo de afeccións gozosas, e para iso cómpre evitar os malos encontros, aqueles que reducen “a relación que nos compón” (Deleuze, SPE, 238). O mal, veremos, non existe como tal,

¹⁰⁴⁹ Cfr. Galván 2005: 139.

¹⁰⁵⁰ Deleuze, SPE, 266.

senón en tanto que é un encontro malo, “unha descomposición de relación” (Deleuze, SPE, 239).

Polo tanto, un afecto é unha “actualización do estado de cousas” (Seigworth 2005: 166), en tanto que é un efecto da presenza doutro corpo, mentres que a afección pode entenderse como unha sorte de *becoming*, unhas liñas de incremento ou diminución do ser, en tanto que son ideas e polo tanto, botan man da razón, da que poden extraer ideas axeitadas. O grao de perfección dun ser, que depende das afeccións nun momento dado o seu poder de ser afectado¹⁰⁵¹, vén determinar a variación na potencia do modo, dependente das conexións, dos encontros activos, que sexa capaz de realizar con outros seres e, polo tanto, na substancia, na inmanencia. O suxeito é, logo, “unha entidade afectiva ou intensiva”, “un fluxo de sucesivos devires” (Braidotti 2004: 161), un suxeito nómade, capaz de entrar en relación rizomática coa intensidade do ser. Un suxeito nómade que nace e renace nas fases dos traxectos que percorre¹⁰⁵².

13.2 Malos e bos encontros no camiño cara ao devir activo

Mais producir afeccións activas non é ser activo. Hai un longo camiño aínda.

En primeiro lugar, pódese entender en certo sentido que as afeccións pasivas son producidas polo exterior, en tanto que son produto dun mal encontro con outro corpo, mentres que as activas se poderían considerar innatas, xa que dependen “da nosa esencia ou da nosa potencia de comprender” (Deleuze, SPE, 302). Esta comprensión dependería das nocións comúns, que deben ser formadas, xa que “nacemos separados da nosa potencia de actuar ou de comprender: debemos, na existencia, conquistar o que pertence á nosa esencia” (ibid).

¹⁰⁵¹ Deleuze, SPE, 244.

¹⁰⁵² Protevi 2009: 100.

Tanto tales nocións como as afeccións activas que delas se derivan son innatas *de iure*, aínda que hai que conquistalas, *de facto*, e hai que facelo a partir das afeccións pasivas, dos encontros ocasionais entre corpos que nos poden levar a minguar o ser ou a comprender e, así, incrementalalo. Pero o punto de partida é que unha relación cun corpo que non convén a outro, que non é conveniente para a súa natureza, que non lle é ‘útil’, é un mal encontro, mentres que un encontro con un corpo conveniente é ‘útil’ ou bo¹⁰⁵³. Neste caso, a potencia de actuar é axudada por unha causa exterior¹⁰⁵⁴ (aínda que vemos que non é autónoma e, polo tanto, non se é activo).

Este é o punto de partida da condición humana, pero depende da nosa habilidade de comprensión, do noso esforzo de coñecemento, poder facer que as afeccións pasivas devesen activas, debido á actividade da razón e á súa capacidade para extraer ideas axeitadas. Temos, ademais, que se o *conatus* é o esforzo por perseverar na existencia, será tamén “busca do que nos é útil ou bo” (Deleuze, SPE, 232).

Isto é, cando dous corpos se atopan e se compoñen nunha nova relación de forzas máis potente, o resultado é a alegría, e depende, entón, desa “relación común compartida” que “a afección alegre deixe de ser pasiva e mude activa” (Hardt 2005: 223). Isto sucede pola construción da noción común e o afastamento da continxencia. Agora ben, se o encontro con outro corpo provoca tristeza, buscamos a destrución dese obxecto, que revertirá nun incremento do goce, sen que por isto a afección alegre se torne activa, xa que segue a depender do obxecto externo e do sentimento de odio derivado da tristeza. O odio, digamos, é consecuencia da tristeza, e a recobre, pero non a suprime¹⁰⁵⁵.

¹⁰⁵³ Vid. Deleuze, SPE, 230.

¹⁰⁵⁴ Deleuze, SPE, 231.

¹⁰⁵⁵ Vid. Deleuze, SPE, 236-7.

Entón, por unha banda, un bo encontro provoca ledicia e, así, se concatena a outras afeccións gozosas, incrementado a nosa potencia de actuar, aínda que tales afeccións nunca serán suficientes para un devir activo¹⁰⁵⁶. Por outro lado, se o encontro é malo, non convén á natureza dun dos corpos, ou dos dous, e nos afecta con tristeza na nosa esencia como entes existentes¹⁰⁵⁷, tamén concatena afeccións pasivas: tristeza, odio, que engloba e recubre esa tristeza, pero non a suprime: estase aquí afastado da potencia de actuar¹⁰⁵⁸.

Porque se ben o *conatus* se está esforzando en buscar o útil, está sendo determinado pola tristeza, co que busca triunfar, e busca triunfar destruindo o corpo causante do mal encontro: “as afeccións a base de tristeza concaténanse, pois, unhas con outras e colman o noso poder de ser afectado. Pero fano de tal maneira que a nosa potencia de actuar diminúe máis e máis e tende ao seu nivel máis baixo” (Deleuze, SPE, 235).

En estado de natureza, entón, non somos libres, pois estamos determinados aos encontros sobre os que non podemos extraer máis que un seguimento ou concatenación de afeccións pasivas, xa que partimos dun primeiro xénero de coñecemento, completamente dependente da percepción sensible do mundo e da linguaxe, co que sempre padecemos os efectos dos corpos exteriores, e por moito que o odio nos dese un triunfo ocasional, “non estaría xamais seguro de ser aínda vencedor no próximo encontro, estaría, pois afectado dun medo perpetuo” (Deleuze, SPE, 253).

Polo tanto, débese intentar facer viable o estado de natureza, “esforzándose en organizar os encontros. Calquera que sexa o corpo encontrado, eu busco o útil. Pero hai

¹⁰⁵⁶ Deleuze, SPE, 232.

¹⁰⁵⁷ Pardo 1997: 63.

¹⁰⁵⁸ Vid. Deleuze, SPE, 237.

unha grande diferenza entre buscar o útil ao azar (é dicir, esforzarse en destruír os corpos que non conveñen co noso) e buscar unha organización do útil (esforzarse en encontrar os corpos que conveñen en natureza connosco, baixo as relacións en que conveñen). Só este segundo esforzo define o útil propio ou verdadeiro” (Deleuze, SPE, 253). A partir deste esforzo podemos esperar un máximo de afeccións gozosas. É o ser forte e libre o que chega á posesión formal da súa potencia de actuar mediante as ideas axeitadas, mentres que o débil ou escravo se mantén nas súas paixóns tristes e ideas non convenientes, coa súa potencia minguada¹⁰⁵⁹.

Entón, devir activo, libre, é inseparable “dun devir, dunha formación, dunha cultura” (Deleuze, SPE, 255), porque mentres se viva ao azar, os seres son “arrastrados”, e só “as esencias máis elevadas, na existencia, se esforzan xa en facer coincidir os seus propios encontros con relacións que se compoñen coas deles” (Deleuze, SPE, 257).

Esa é a ética e, ademais, a ontoloxía, xa que o *conatus*, en tanto que é a pulsión de permanecer no ser é “o esforzo por experimentar alegría”, por “aumentar a nosa potencia de acción”, isto é, por “imaxinar e encontrar o que é causa de alegría, o que sustenta e favorece esta causa; e tamén esforzo por evitar a tristeza, imaxinar e atopar o que destrúe a causa de tristeza” (Deleuze, SFP, 133).

Non é exactamente o que Deleuze di sobre a alma bela, a saber: “parece, pois, que un extraño destino precipita constantemente á alma bela a situacións ambiguas das que non pode saír sen grandes esforzos. Veremos á alma bela desprezar a súa ternura e timidez para extraer, das peores situacións, os elementos que a pesar de todo lle

¹⁰⁵⁹ Vid. Deleuze, SPE, 254.

permiten conservar a súa virtude” (Deleuze, ID, 72), porque, como vemos, esta está instalada na negación e, aínda, nunha idea transcendente.

Así, seguindo coa proposta de Spinoza, ao atoparse cun corpo exterior que non convén, a alma sofre unha sorte de subtracción, queda obstaculizada ou impedida na súa potencia de acción, sendo as súas paixóns de tristeza. Fronte a un corpo que convén, a potencia da alma increméntase, e é afectada polas paixóns de ledicia, que seguen a ser paixóns pero a aproxima “ao punto de conversión, ao punto de transmutación que nos fará dignos da acción, posuidores das ledicias activas” (Deleuze, SFP, 40).

Porén, é ben consciente de que unha adición indefinida de paixóns alegres non asegura o devir activo¹⁰⁶⁰. Ese medio son as ideas axeitadas, as nocións comúns pertencentes ao segundo tipo de coñecemento que, aínda que non nos dá as esencia das cousas, si son presentada coma ponte ética¹⁰⁶¹.

13.3 Os graos de coñecemento: escada cara á liberdade

É o atributo do pensamento o que permite colmar a potencia de pensar e de coñecer¹⁰⁶² e por el podemos “adquirir unha natureza humana superior” (Deleuze, SPE, 123). As ideas axeitadas que pode producir o pensamento non significan ningún tipo de adecuación entre o obxecto que designa a idea e a propia idea, senón a convenciencia da idea coa cousa que expresa¹⁰⁶³. Para iso, tamén a diferenza con respecto ao método cartesiano, é preciso coñecer a causa, non a partir do coñecemento do efecto. No método spinozista, o efecto e as súas propiedades chegan a coñecerse polo coñecemento da

¹⁰⁶⁰ Deleuze, SPE, 267.

¹⁰⁶¹ Quintanar 2007: 118.

¹⁰⁶² Deleuze, SPE, 114.

¹⁰⁶³ Cfr. Deleuze, SPE, 127.

causa¹⁰⁶⁴. Coñecer o efecto pode ser “claro e distinto, pero o coñecemento da causa é máis perfecto, é dicir, axeitado” (Deleuze, SPE, 153).

En primeiro lugar, o método de Spinoza entende que o fin do pensamento non é tanto coñecer o obxecto como a propia potencia de coñecer, así, “o pensamento é considerado na súa forma: a forma da idea verdadeira é a idea da idea ou idea reflexiva” (Deleuze, SPE, 134). A verdade, logo, é unha idea verdadeira “en tanto se explica a nosa potencia de coñecer” (ibid). E a nosa potencia de coñecer explícase a partir da causa da idea, entón, do atributo do pensamento como atributo de Deus, isto é, “a idea en tanto expresa a súa propia causa, e en tanto expresa a esencia de Deus como determinando esa causa” (ibid). A idea axeitada é a idea expresiva, porque rapidamente nos conduce á idea de Deus¹⁰⁶⁵. Enténdese que o expresado é a causa, a saber, Deus, mentres que o que se expresa é a potencia de coñecer¹⁰⁶⁶.

Por outro lado, a idea non axeitada ou inexpressiva é a que implica unha privación de coñecemento, privación de nós mesmos, da nosa potencia de coñecer, e privación “do obxecto que produce en nós a afección da que temos a idea” (Deleuze, SPE, 143). A idea inadecuada está privada do coñecemento da súa causa, formalmente e materialmente. O pensamento, entón, ten as súas propias leis¹⁰⁶⁷: así como “hai un mecanismo de corpos segundo a realidade, hai un automatismo de pensamentos segundo a idealidade” (Deleuze, SPE, 332).

O que representa a idea só é unha aparencia, o que é real é un contido máis profundo e expresivo. Polo tanto, a consciencia psicolóxica é máis superficial que “a verdadeira forma lóxica” (Deleuze, SPE, 148). Entón, como autómatas espirituais

¹⁰⁶⁴ Vid. Deleuze, SPE, 129.

¹⁰⁶⁵ Vid. Deleuze, SPE, 135.

¹⁰⁶⁶ Deleuze, SPE, 136.

¹⁰⁶⁷ Deleuze, SPE, 156.

enténdese a capacidade de vincular a forma lóxica co contido expresivo na concatenación de ideas¹⁰⁶⁸. Ese contido expresivo máis profundo é o común entre a idea e o obxecto, aquilo polo que a idea e o obxecto expresan algo que lles é común, sendo a representación unha relación extrínseca entre eles¹⁰⁶⁹.

Para chegar a este nivel na potencia do pensamento cómpre percorrer un longo camiño, xa que a existencia nos condena a ter ideas non axeitadas¹⁰⁷⁰, porque partimos, dixemos, do coñecemento sensible: “eleximos un carácter sensible, fácil de imaxinar; distinguimos os obxectos que o posúen e aqueles que non o posúen; en canto ás pequenas diferenzas, desprezámolas, precisamente porque os obxectos confunden dende o momento en que o seu número supera a capacidade da nosa imaxinación” (Deleuze, SPE, 270). Estas ideas abstractas dan conta da nosa impotencia de pensar¹⁰⁷¹.

Temos as nocións comúns, menos útiles en canto máis universais, xa que mostran as similitudes dos corpos dende un punto de vista moi xeneral, e non dende o seu particular. Temos, tamén, as nocións comúns menos universais e máis útiles, en canto que representan a similitude entre corpos dende o seu propio punto de vista¹⁰⁷². A formación das nocións comúns é o segundo esforzo da razón: o primeiro era organizar os encontros “en función das conveniencias e das inconveniencias percibidas” (Deleuze, SPE, 273); o segundo é o esforzo “de concibir as nocións comúns, polo tanto de comprender intelectualmente as conveniencias e as disconveniencias mesmas” (ibid).

Isto é, pasar das afeccións pasivas tristes ás alegres, depende do esforzo en organizar os encontros cos corpos exteriores, pero pasar das afeccións pasivas alegres ás

¹⁰⁶⁸ Deleuze, SPE, 148.

¹⁰⁶⁹ Cfr. Deleuze, SPE, 332.

¹⁰⁷⁰ Vid. Deleuze, SPE, 273.

¹⁰⁷¹ Vid. Deleuze, SPE, 271.

¹⁰⁷² Vid. Deleuze, SPE, 269.

afeccións activas (das paixóns, en xeneral, ás accións) depende dese salto ao segundo grao de coñecemento que nos fai (aprender a) ser razoables “e saír da ignorancia” (Quintanar 2007: 123), na cal nos seguimos atopando en caso das alegrías pasivas (xa que os desexos seguen a ser irracionais e a causa, única diferenza, é, xa non a idea non axeitada dun corpo externo, senón a idea axeitada do común entre o corpo externo e nós mesmos). Agora ben, esta paixón alegre que se dá por un encontro cun corpo que convén co noso, que se compón coa nosa relación, e aumenta a nosa potencia de actuar, dá ocasión para formar a noción común, noción común aos dous corpos, é dicir, indúceme a xerar esa noción común¹⁰⁷³. E tan axiña como formamos unha idea axeitada dun sentimento, este deixa de ser unha paixón e “o reunimos a unha noción común como a súa causa” (Quintanar 2007: 124).

Cando temos a experiencia dunha afección mala, provocada por un corpo que non convén, “nada nos induce a formar a idea daquilo que é común a ese corpo e ao noso” (Deleuze, SPE, 275).

Pola contra, se experimentamos unha afección gozosa, somos instados pola propia afección a formar a noción común correspondente¹⁰⁷⁴. Neste momento de comprensión, ése razoable, “non pola acumulación de paixóns gozosas en tanto paixóns, senón por un verdadeiro ‘salto’, que nos pon en posesión dunha idea axeitada, grazas a esa acumulación” (Deleuze, SPE, 277). En tanto que o espírito forma a noción común a partir das afeccións producidas por un corpo que convén co noso, forma a noción a partir do que é común, esa idea da afección, ese afecto ou sentimento, é activa e xa non pasiva.

¹⁰⁷³ Cfr. Deleuze, CD, 281-2.

¹⁰⁷⁴ Deleuze, SPE, 275.

Logo, o *conatus* é determinado por unha idea dunha afección, por un sentimento, a facer algo. Se este *conatus*, denominado desexo, é instado por un sentimento pasivo, os desexos serán irracionais, porque nacen dunha idea non axeitada. Pero se a esa afección pasiva se lle agrega unha activa, nacen desexos racionais, porque proceden dunha idea axeitada¹⁰⁷⁵.

Entón, dun primeiro momento de afección pasiva no que a razón pode esforzarse en organizar os encontros e seleccionar o conveniente deles e, polo tanto, xerar unha afección gozosa, dérivase a formación dunha noción común ou idea axeitada que se deriva da potencia do pensamento, da nosa potencia de actuar, do noso *conatus*. Esta afección activa adiciónase á pasiva, pero reempraza os desexos irracionais polos racionais¹⁰⁷⁶.

Dito noutras palabras: “primeira etapa: seleccionan, tanto como poidan, paixóns alegres. Segunda etapa: forman nocións comúns que veñen a revestir as paixóns alegres. Non as suprimen, revístenas. Terceira etapa: desas nocións comúns que revisten as paixóns alegres, derivan afectos activos. En última instancia, as paixóns e as ideas non axeitadas xa non ocupan proporcionalmente máis que a menor parte dun mesmo. E a maior parte é ocupada por ideas e afectos activos” (Deleuze, CD, 281-2).

Nese proceso polo que intentamos obter o máximo de afeccións gozosas, organizamos os encontros, atopamos as nocións comúns de onde derivan as afeccións activas e, despois de ter formado nocións comúns máis universais que nos axudan a encontrar o común en corpos que, incluso, nos son contrarios, somos quen de comprender “as tristeszas e de obter desa comprensión unha afección activa. Somos capaces de enfrontar os malos encontros que non podemos evitar, de reducir as

¹⁰⁷⁵ Vid. Deleuze, SPE, 278.

¹⁰⁷⁶ Cfr. Deleuze, SPE, 278-9.

tristezas” (Deleuze, SPE, 281). Iso si, de ser capaces de xerar nocións menos universais nos primeiros momentos da aprendizaxe das nocións comúns, con máis eficacia contaremos: serán máis útiles porque “atopan nas nosas paixóns gozosas un indutor eficaz. É no nivel do ‘menos universal’ que conquistamos a nosa potencia de actuar” (Deleuze, SPE, 282).

Pero no proceso de chegar a ser-activo¹⁰⁷⁷, tras superar o estado de natureza e o estado civil, nos que, primeiro, as ideas son inadecuadas e os efectos dos encontros azarosos, meros signos, e segundo, a imaxinación forma ideas universais abstractas que reteñen do obxecto un carácter sensible calquera¹⁰⁷⁸, pasamos ao segundo xénero de coñecemento: o coñecemento das nocións comúns. E este segundo, xa nos conduce a un terceiro. Se o primeiro ten por obxecto as partes, o segundo, as composicións, o terceiro terá as esencia, “a esencia de Deus” e as “esencias particulares tal cal son en Deus e concibidas por Deus” (Deleuze, SPE, 298).

Entender esa esencia é entender a causa. E esa comprensión permite reducir as paixóns ao mínimo, xa que “o sentimento con respecto a unha cousa que imaxinamos nela mesma é máis forte que o sentimento que experimentamos cando cremos que é necesaria ou necesitada” (Deleuze, SPE, 289). Figura dun Deus impasible¹⁰⁷⁹ que axudará a que as paixóns e as ideas non axeitadas “non ocupen senón a menor parte de nós mesmos” (Deleuze, SPE, 306).

Nesta formulación deixa de existir oposición entre ben e mal e simplemente se pode falar de diferenza ética¹⁰⁸⁰, a partir da selección, da organización, da busca da

¹⁰⁷⁷ Deleuze, SPE, 282.

¹⁰⁷⁸ Vid. Deleuze, SPE, 283.

¹⁰⁷⁹ Deleuze, SPE, 294.

¹⁰⁸⁰ Smith 1998: 262.

acción, fronte á paixón; do devir activo, fronte ao padecemento¹⁰⁸¹. Estamos ante unha filosofía da afirmación, unha “ética das cantidades intensivas” que “é toda unha *ethica* da *physis*” e que consiste en “manter aberto o emerxer da realidade, non pechalo, non clausuralo, non operar un peche e, nesa apertura, pro-mover a des-fundamentación” (Quintanar 2007: 366). Unha ética da alegría, e tal, influida nitidamente por Spinoza e por Nietzsche¹⁰⁸².

Non se trata de valores superiores, senón de vivir a vida de forma que se sinta e se avalíe segundo “as conexións crecentes ou decrecentes que teñen lugar nela” (Barroso 2006: 257). Dalgún xeito significa vivir a vida sendo dignos, estando á altura das singularidades pre-persoais que nos preceden, estando á altura do virtual, deixando que o acontecemento puro se efectúe do xeito máis rico posible, con máis conexións e relacións rizomáticas.

Logo, a ética será aquilo que permita a creación de modos de existencia específicos para unha subxectividade capaz de afrontar o caos, o Afora, de modo que evite malas actualizacións, que son aquelas realizadas de forma que se bloquea a súa conexión co virtual¹⁰⁸³. ‘Malo’ é, logo, un movemento que bloquea ou descompón as liñas de actualización, que non as prolonga. Nesta ética, o “bo” é aquilo que permite a liberación da vida¹⁰⁸⁴.

13.4 A diferenza ética suplindo ao xuízo moral

Mal “significa só que as relacións que se compoñen non son as dos corpos que se encontran” (Deleuze, SPE, 243). Porén, dese mal encontro poden chegar a producirse

¹⁰⁸¹ Armstrong 1997: 52.

¹⁰⁸² Boundas 2010: 267.

¹⁰⁸³ Cfr. Barroso 2006: 260.

¹⁰⁸⁴ Mengue 1994: 78.

afectos activos, así como no caso extremo dunha relación descomposta, esa destrución “non afecta nin á realidade da esencia nela mesma, nin á verdade eterna da relación” (ibid). Asimesmo, o mal só implica unha variación negativa na potencia de actuar dun modo, que pasa, así, a unha menor perfección, que é en función das afeccións que experimenta un modo en cada instante¹⁰⁸⁵.

Ademais, o ser é expresión, “expresarse, ou expresar, ou ser expresado” (Deleuze, SPE, 245), así que o mal, que non é expresivo, só reactivo, non pode ser nada en si mesmo¹⁰⁸⁶. O ben, de seguido, tampouco existe como principio moral¹⁰⁸⁷. Tanto un como o outro son ideas non axeitadas. O que existe é “o bo e o malo para cada modo existente” (Deleuze, SPE, 246), que implica un incremento na potencia de actuar ou unha mingua. Distinguir bo e malo serve, entón, para unha diferenza ética, que substitúe á oposición moral entre o ben e o mal¹⁰⁸⁸. Esta diferenza está implicada na inmanencia dos modos, no que experimentan, fan ou pensan¹⁰⁸⁹.

Por iso o xuízo moral non é tal, senón só unha proba é físico-química¹⁰⁹⁰, inmanente con respecto á orde “das esencias e dos seus estados” (Deleuze, SFP, 56): non hai nada que valorar a priori, nin diferenza entre os elementos que compoñen o universo. “O único criterio inmanente é a prolongación da vida” (Barroso 2006: 236) e a ética só pode ser “o conxunto de regras que avaliarían se pasamos a formar parte dunha individuación superior, é dicir, se pasamos a un plano máis amplo e rico en virtuais” (Barroso 2006: 4).

¹⁰⁸⁵ Deleuze, SPE, 244.

¹⁰⁸⁶ Unha forza pasiva non é autónoma, existe só como limitación dunha activa (Deleuze, SPE, 215).

¹⁰⁸⁷ Vid. Deleuze, SPE, 245.

¹⁰⁸⁸ Deleuze, SPE, 246.

¹⁰⁸⁹ Deleuze, SPE, 263.

¹⁰⁹⁰ Vid. Deleuze, SPE, 313.

O encontro, como experiencia relacional¹⁰⁹¹, non é a suma dos dous termos atopados, senón unha nova composición. Logo, hai que facer do encontro un crisol, extraendo o común entre os dous corpos, a noción común da nova composición, de modo que a partir desa selección, a paixón (triste ou alegre) se convirta en acción. O horizonte é que os elementos que compoñen ese encontro saian incrementados del, que saian devindo máis activos, e desta forma poidan ser afectados de máis xeitos dos que poden ser afectados os corpos pasivos, os pregamentos máis estriados, con menos posibilidade de devir, de facer conexións no plano vital, na vida xerminal.

É isto polo que “se chamará bo a todo obxecto cuxa relación se compoña coa miña (*conveniencia*); chamarase malo a todo obxecto cuxa relación descompoña a miña, o que non obsta para que se compoña noutras relacións (*inconveniencia*)” (Deleuze, SPP, 47). A ética é, logo, non a práctica do xuízo, senón o método para devir activo, para nadar a vida emerxente, que se metamorfosea coas forzas que se atopa, abrindo novas posibilidades¹⁰⁹².

A actitude sería: “quere o que queres de tal modo que poidas ser digno da vida incorporal que se encarna no que queres” (Barroso 2006: 344). Esta filosofía crítica, para a liberdade (en tanto que diría Foucault que a ética é a forma reflexiva que adopta a liberdade¹⁰⁹³), é a que propón Spinoza, pero antes Lucrecio e despois Nietzsche¹⁰⁹⁴, e é unha filosofía que afirma a felicidade da diferenza, do múltiple, do diverso, do devir, do azar.

O vínculo entre felicidade (activa) e ética é sintetizado deste xeito: “non hai consciencia infeliz que ao mesmo tempo non sexa a servidume do ser humano, unha

¹⁰⁹¹ Barroso 2006 : 4.

¹⁰⁹² Cfr. Barroso 2006: 264.

¹⁰⁹³ Foucault 1994: 111.

¹⁰⁹⁴ Vid. Deleuze, NF, 265.

trampa para o querer, a ocasión de todas as baixeiras do pensamento” (Deleuze, NF, 265). A propia vida é a proba que temos que pasar sendo dignos da propia vida, da natureza xerminal do universo. Ir sabendo que nos convén e que non nos convén ignórase a priori, por iso debe reverterse, en cada encontro, o negativo en positivo. Esforzo de aprendizaxe nun mundo inédito de cada vez.

E aprender e liberar a vida encorsetada no actual estado de cousas para que se poida actualizar outra virtualidade, para que se poida xogar a concatenación de acontecementos puros, compostos de relacións diagramáticas entre singularidades e relacionándose entre eles tamén. Permitir a actualización de algo máis que do estado de cousas actual, que é só unha pequena parte do que hai para actualizarse, permitir que a máxima intensidade se manifeste, é o reto. “Liberar novas formas do que é unha e outra vez” (Barroso 2006: 347) é o sentido do devir activo. Transformar as forzas que se encontran, abrindo as posibilidades de vida, é a tarefa.

Facer das nosas partes intensivas o máximo do noso ser, de modo que, incluso na morte, as paixóns se vaian co corpo pero permaneza a nosa potencia de actuar, isto é, a nosa esencia ou intensión como elemento máis importante de nós mesmos. Así pérdese pouca cousa morrendo¹⁰⁹⁵, e todo o que hai que gañar está na propia existencia, que debe entenderse como proba de selección para a consecución dos afectos activos.

A través dunha sorte de “consciencia da potencia que deviu consciencia de si” (Deleuze, CD, 280), pode conseguirse a dignidade fronte ao acontecemento actualizado: saber extraer del o seu devir puro, non conformarse co estado de cousas, coa actualización concreta, senón permitir e querer todo o compoñente virtual, todo o universo no seu devir diferencial e dinámico.

¹⁰⁹⁵ Vid. Deleuze, SPE, 313.

14. Forzas activas e forzas reactivas

Nietzsche racha coa tradición relixiosa e de pensamento dialéctico mediante a proposta trágica, unha formulación radicada na relación “da ledicia e do múltiple, do positivo e do múltiple, da afirmación e do múltiple” (Deleuze, NF, 30). A traxedia, logo, é unha “aberta ledicia dinámica” (ibid) cunha tarefa explícita: “facernos lixeiros, ensinarnos a danzar, concedernos o instinto do xogo” (ibid), en tanto que o seu heroe así é capaz de enfrentarse á vida. Este é o modo no que, en vez de divinizar ou santificar a existencia mediante a xustificación do sufrimento, a mesma existencia “xustifica todo o que afirma” (Deleuze, NF, 32).

Escapando desta cosmovisión xudeocristiá, que provoca o resentimento e a mala consciencia, non fenómenos psicolóxicos, senón categorías de tal pensamento¹⁰⁹⁶, Nietzsche achega “unha nova forma de pensar e de interpretar a existencia en xeneral” (Deleuze, NF, 35). Mais para isto, toca moitos campos, ademais da moral ou, mellor, a ética¹⁰⁹⁷. En calquera caso, todos os ámbitos se van alterando a partir da modificación do pensamento negativo que implica valores despectivos con respecto á vida ou que a reduce “ás súas formas débiles, a formas enfermizas, únicas compatibles cos chamados valores superiores” (Deleuze, N, 26): a aposta é un pensamento trágico que se produce como un lanzamento de dados¹⁰⁹⁸, un pensamento activo que afirma a vida¹⁰⁹⁹. O pensamento trágico supera o nihilismo, motor histórico que nega a vida e que atopa, precisamente, en distintos momentos históricos a súa manifestación.

Liberar o pensamento de tal forma negativa, de xeito que sexa capaz de crear sensibilidades diferentes, é realizar unha transmutación, que non inversión, de valores,

¹⁰⁹⁶ Deleuze, NF, 35.

¹⁰⁹⁷ É máis apropiado falar de ética en Nietzsche, que de moral.

¹⁰⁹⁸ Cfr. Deleuze, NF, 51.

¹⁰⁹⁹ Vid. Deleuze, N, 24.

polo que os seres humanos sexan capaces de implementar a existencia doutro xeito. Así, “tráxico é a afirmación: porque afirma o azar e, polo azar, a necesidade; porque afirma o devir e, polo devir, o ser; porque afirma o múltiple e, polo múltiple, o un. Tráxico é o lanzamento de dados. Todo o demais é nihilismo, pathos dialéctico e cristián, caricatura do tráxico, comedia da mala consciencia” (Deleuze, NF, 55).

Pero, para tal cousa, é preciso transformar o concepto de consciencia que, igual que en Freud, “é a rexión do eu afectada polo mundo exterior” (Deleuze, NF, 59). Polo tanto, tal consciencia é sempre en relación ao Outro, o outro como estrutura¹¹⁰⁰, a un outro inconsciente e superior: “non é consciencia do señor senón consciencia dun escravo en relación a un señor que non se preocupa de ser consciente” (Deleuze, NF, 60). Unha consciencia que se incorpora ou subordina a ese outro superior, e nunca consciencia de si mesmo¹¹⁰¹. E si, busca sempre o xuízo (moral), nel atopa a súa forza, o seu poder¹¹⁰².

O pensamento, logo, ten como tarefa ir ata o final, levar á vida ao final do que pode: afirmar en vez de negarse segundo a medida externa. Tal tipo de pensamento terá, nesta tarefa, neste camiño, que “descubrir, inventar novas posibilidades de vida” (Deleuze, NF, 143). Así como a vida supera os límites do coñecemento, o pensamento supera os límites que a vida fixa¹¹⁰³, e este é o horizonte. Se a tradición cultural confina o pensamento a unha rexión producida pola boa vontade, agora (ou xa cos gregos), o pensamento pensa “en virtude de forzas que se exercen sobre el para forzalo a pensar” (Deleuze, NF, 153).

¹¹⁰⁰ Vid. Deleuze, LS, 306.

¹¹⁰¹ Deleuze, NF, 60.

¹¹⁰² Smith 1998: 256.

¹¹⁰³ Vid. Deleuze, NF, 143.

14.1 Forzas: reactivas e activas

“Pero o propio obxecto é forza, expresión dunha forza” (Deleuze, NF, 14). Partindo da comprensión de calquera fenómeno como aparición dunha forza, estamos en disposición de entender que “o ser da forza é o plural” (ibid). Porque calquera realidade é “unha pluralidade de forzas actuando e sufrindo a distancia, sendo a *distancia* o elemento diferencial comprendido en cada forza e grazas ao que cada forza se relaciona coas demais” (ibid).

A forza, logo, sempre vai relacionada con outra forza e en tal relación, unha forza manda e outra obedece, en función da súa diferenza. Así, “a orixe é a diferenza na orixe, a diferenza na orixe é a *xerarquía*” (Deleuze, NF, 16). A xerarquía é a orixe¹¹⁰⁴ e na orixe, logo, está a diferenza entre as forzas activas e as forzas reactivas. A forza activa é aquela que se afirma, que “afirma a súa diferenza, fai da súa diferenza un obxecto de goce ou de afirmación” (Deleuze, NF, 81). Por outra banda, “a forza reactiva, incluso cando obedece, limita a forza activa, imponlle limitacións e restricións parciais” (ibid). A diferenza entre elas é o principio de produción, a xénese, mais a oposición é simple aparencia¹¹⁰⁵. Por que?

Porque a cualificación das forzas en activas e reactivas, segundo o punto de vista da calidade, ou dominantes e dominadas, segundo o da cantidade¹¹⁰⁶, virá despois: primeiramente está a súa potencia¹¹⁰⁷. Ora ben, esta secuencia é simplemente formal, xa que “as forzas que entran en relación non posúen unha cantidade sen que ao mesmo tempo cada unha deixe de ter a calidade que corresponde á súa diferenza de cantidade como tal” (Deleuze, NF, 61).

¹¹⁰⁴ Cfr. Deleuze, NF, 16.

¹¹⁰⁵ Deleuze, NF, 221.

¹¹⁰⁶ Deleuze, NF, 78.

¹¹⁰⁷ Surin 2005: 22.

As forzas inferiores defínense como reactivas e obedecen, sen que por iso deixen de ser forzas¹¹⁰⁸, antes ben, son forzas que aseguran “os mecanismos e as finalidades” (Deleuze, NF, 61), aseguran “as condicións de vida e as funcións, as tarefas de conservación, de adaptación e de utilidade” (ibid). Porque, en tanto que un corpo, biolóxico, social, político, é unha relación de forzas¹¹⁰⁹, as forzas reactivas son as encargadas de regulalo como organismo¹¹¹⁰. Ora ben, estas forzas reactivas, forzas ao fin e ao cabo, poden confundirse con mecanismos e finalidades se non se relacionan “con aquela que as domina e que non é reactiva” (Deleuze, NF, 62).

Mais determinar estas forzas activas é ben difícil, porque “por natureza, escapan á consciencia” (Deleuze, NF, 62). Tal cousa sucede ao ser a actividade das forzas activas inconsciente. Entón, a consciencia só é capaz de expresar “a relación dalgunhas forzas reactivas coas forzas activas que as dominan”, pero “a consciencia é esencialmente reactiva” (ibid), así como a memoria e o hábito e, en xeneral, todas as funcións de conservación e supervivencia do organismo: “son funcións reactivas, especializacións reactivas, expresións de tales ou cales forzas reactivas” (ibid). A consciencia é consciente delas e, así, ve o organismo dende o seu punto de vista, dende o punto ou o lado reactivo. Pero para que estas reaccións sexan, dicimos, entendidas como o que son, forzas reactivas e non finalidades, hai que presupor ou descubrir a existencia de forzas activas¹¹¹¹.

Iso si, o aparato reactivo conta coa consciencia e co inconsciente, definido “polas trazas mnémicas, polas pegadas duradeiras” (Deleuze, NF, 159), memoria como “longa dixestión que nunca remata” (Deleuze, NF, 164) e que produce unha sede de

¹¹⁰⁸ Deleuze, NF, 61.

¹¹⁰⁹ Deleuze, NF, 60.

¹¹¹⁰ Deleuze, NF, 61.

¹¹¹¹ Vid. Deleuze, NF, 63.

vinganza, un odio, unha persoa do resentimento que “experimenta calquera ser e calquera obxecto como unha ofensa na medida exactamente proporcional ao efecto que padece” (ibid). Mais ten que existir outro nivel no que a reacción deixe de ser ás pegadas para ser reacción ao estímulo ou á excitación directa do obxecto¹¹¹²: o nivel da consciencia, “corteza sempre renovada por unha receptividade sempre fresca” (Deleuze, NF, 159). Así, a reacción pode reactivarse ou se convirte nalgo activado¹¹¹³. Por unha banda, a adaptación non sería posible sen este factor; por outra, impedindo que as pegadas invadan a consciencia mediante unha forza activa, mediante o esquecemento, deostado na tradición filosófica ao abstraer da actividade¹¹¹⁴. O esquecemento pode operar ao carón da forza activa nun tipo activo¹¹¹⁵.

Neste tipo, definido “pola facultade de esquecer” (Deleuze, NF, 165), a actividade non só permite manter a consciencia libre de pegadas, senón que o inconsciente flúa, que a súa actividade se achegue ás forzas activas, que fan do corpo unha potencia superior, un “si mesmo” capaz de “apropiarse, apoderarse, subxugar, dominar” (Deleuze, NF, 63), entendendo por apropiarse “impor formas, crear formas explotando as circunstancias” (ibid). Se o evolucionismo de Darwin explica a vida de xeito reactivo, Lamarck presinte unha forza plástica, capaz de metamorfosearse, forza activa¹¹¹⁶. Tal forza é denominada “nobre” por Nietzsche, tal “poder de transformación, o poder dionisiaco” (Deleuze, NF, 64). Mais, como se acaba de dicir, a forza reactiva limita a activa, a concepción invértese de xeito que a diferenza, en vez de ser entendida como orixe, é entendida como negación: “unha imaxe invertida da orixe acompaña á orixe: o que é ‘sí’ dende o punto de vista das forzas activas, convértese en ‘non’ dende o

¹¹¹² Cfr. Deleuze, NF, 159.

¹¹¹³ Deleuze, NF, 159.

¹¹¹⁴ Vid. Deleuze, NF, 160.

¹¹¹⁵ Cfr. Deleuze, NF, 165.

¹¹¹⁶ Deleuze, NF, 64.

punto de vista das forzas reactivas, o que é afirmación de si mesmo convértese en negación do outro” (Deleuze, NF, 82).

Esta imaxe invertida pode desenvolverse se as forzas reactivas, axudadas polas circunstancias, externas ou internas, “prevalecen e neutralizan a forza activa” (Deleuze, NF, 83). Así, polo triunfo das forzas reactivas, xa non temos a inversión dunha imaxe, senón unha inversión de valores¹¹¹⁷. E tal triunfo non se dá porque se compoñan as forzas reactivas nunha forza superior á forza activa, senón por unha subtracción ou división: “descompoñen, separan a forza activa do que realmente esta pode” (ibid). Tal triunfo apóiase nunha ficción, parecer que teñen máis potencia que a forza activa, e funciona como tal ou provoca outra ficción, ao provocar a inversión de valores¹¹¹⁸ na que a forza se volve contra si mesma. Porque para triunfar as forzas reactivas non chega con que subtraian a actividade das activas: “deben, ademais, inverter a relación de forzas, oporse ás forzas activas e representarse como superiores” (Deleuze, NF, 173). Así, a forza activa terá que sentirse culpable de actuar¹¹¹⁹.

Entón, a forza reactiva é:

“1º. forza utilitaria, de adaptación e de limitación parcial;

2º. forza que separa a forza activa do que esta pode, que nega a forza activa (triunfo dos débiles ou dos escravos);

3º. forza separada do que pode, que se nega a si mesma ou se volve contra si mesma (reino dos débiles ou escravos) (Deleuze, NF, 89).

Pola contra, a forza activa é:

¹¹¹⁷ Deleuze, NF, 83.

¹¹¹⁸ Deleuze, NF, 124.

¹¹¹⁹ Deleuze, NF, 173.

- 1º. forza plástica, dominante e subxugante;
- 2º. forza que vai ata o final do que pode;
- 3º. forza que afirma a súa diferenza, que fai da súa diferenza un obxecto de pracer e de afirmación” (ibid).

Ora ben, un tipo activo engloba necesariamente forzas reactivas, “pero en tal estado que se definen por un poder de obedecer ou de ser activadas” (Deleuze, NF, 157). De feito, existen distintos estados ou matices ou tipos da relación entre as forzas, e devires posibles. Para categorizar algúns, diremos que pode darse “unha forza reactiva que obedece e resiste á vez; unha forza reactiva que separa á forza activa do que pode; unha forza reactiva que contamina á forza activa, que a arrastra ata o límite do devir-reactivo, á vontade nihilista; unha forza reactiva que primeiro foi activa, pero que se converteu en reactiva separada do seu poder, despois arrastrada ata o abismo e volvéndose contra si mesma” (Deleuze, NF, 97).

Mais, se unha forza calquera que vai ata o final do seu poder é activa¹¹²⁰, hai que agregar que isto se dá sempre que a forza reactiva se active. Mentres a reacción deixe de ser activada e sexa, simplemente, algo sentido, as forzas reactivas seguirán a escapar da acción da/s forza/s activa/s¹¹²¹. Esta forza activa separada de si mesma non desaparece, senón que se volve contra si mesma, provocando a dor: “a dor, en lugar de estar controlada polas forzas reactivas, vén producida pola antiga forza activa” (Deleuze, NF, 181). Deste fenómeno resulta unha multiplicación ou sobreprodución de dor, e o mecanismo capaz de manter a xeración da dor é a mala consciencia: “multiplicación da dor por interiorización da forza, por introxección da forza, esta é a primeira definición

¹¹²⁰ Vid. Deleuze, NF, 85.

¹¹²¹ Deleuze, NF, 158.

da mala consciencia” (ibid). Esta dor será, nun segundo paso, espiritualizado, de modo que “se inventa un novo sentido para a dor, un sentido interno, un sentido íntimo” (Deleuze, NF, 182). Dor concebida como consecuencia dalgunha falta. Xulgala dende un punto de vista activo implica mantela na exterioridade, deixar, manter externo o seu sentido¹¹²². Non debe interiorizarse porque pracer e dor son só reaccións, adaptacións das forzas reactivas¹¹²³.

14.2 A vontade de poder: afirmación e negación

Mais, existe outro factor para poder facer que as forzas reactivas deveñan activas. É un factor ou o elemento xenético¹¹²⁴. Dixemos que na relación dunha forza con outra existe unha diferenza de potencia, de poder, se queremos. Esta diferenza, este elemento diferencial da forza é a vontade de poder¹¹²⁵. Concretamente, o poder interno que ten a forza e, á vez, o seu complemento, é ao que Nietzsche denominou vontade de poder¹¹²⁶. Isto é, a vontade de poder non é un predicado, non lle é atribuído á forza como tal, senón que é o seu elemento xenético: se a “esencia dunha forza é a súa diferenza de cantidade con outras forzas e (...) esta diferenza se expresa como calidade da forza” (Deleuze, NF, 73), tal diferenza ten que remitir a “un elemento diferencial das forzas en relación, que é tamén o elemento xenético destas forzas. A vontade de poder é: o elemento xenealóxico da forza, diferencial e xenético” (ibid). É, entón, o elemento a partir do cal se deriva a diferenza de cantidade dunha forza, a partir da cal se

¹¹²² Deleuze, NF, 183.

¹¹²³ Cfr. Deleuze, NF, 86.

¹¹²⁴ Cfr. Deleuze, NF, 73.

¹¹²⁵ Deleuze, NF, 15.

¹¹²⁶ Deleuze, NF, 73.

cualifica¹¹²⁷, porque o xenealóxico se define neste contexto como “diferencial e xenético” (Deleuze, NF, 77).

Neste sentido, a vontade de poder é sintética, é o “principio da síntese das forzas” (Deleuze, NF, 74). Como tal, refírense ao tempo, en tanto que é ‘onde’ as forzas pasan para diferenciarse ou para reproducirse. Así, pódese dicir que “o eterno retorno é a síntese cuxo principio é a vontade de poder” (ibid). Neste contexto, o concepto de ‘principio’ reconcíliase co empirismo, ora ben, “constitúe un empirismo superior” (ibid), porque é plástico e se metamorfosea co condicionado, á vez que non é maior que aquilo que o condiciona: “determinase en cada caso co que determina” (ibid). Isto é, a vontade de poder non se separa das forzas ás que determina, das súas cantidades, calidades e direccións e do devir ou da metamorfose das súas relacións. Por isto non se debe formular a cuestión de se a vontade de poder é unha ou múltiple, senón que, ao ser plástica e inseparable de cada caso, “a vontade de poder é o un, pero o un que se afirma no múltiple” (Deleuze, NF, 122), así como o eterno retorno é o ser, “pero o ser que se afirma no devir” (ibid). Polo tanto, “o monismo da vontade de poder é inseparable dunha tipoloxía pluralista” (ibid).

Ademais, as forzas que se ven determinadas por este complemento interno, vense determinadas dende dous puntos de vista, remitíndose a “unha dobre xénese simultánea: xénese recíproca da súa diferenza de cantidade, xénese absoluta da súa calidade respectiva” (Deleuze, NF, 75). Obsérvase que a vontade de poder é o elemento interno da produción da forza, o que determina á forza e o que fai, polo tanto, que obedeza ou sexa obedecida¹¹²⁸. É o poder da forza de ser afectada ou de afectar, a súa

¹¹²⁷ Deleuze, NF, 74.

¹¹²⁸ Deleuze, NF, 75.

sensibilidade diferencial¹¹²⁹, seguindo certas resonancias entre Nietzsche e Spinoza atopadas por Deleuze¹¹³⁰ que inclúen a concepción da posibilidade ontolóxica da potencia de afirmar¹¹³¹. Mais esta vontade de poder non anula o azar, en tanto que a vontade de poder se ‘suma’ a forzas que son postas en relación polo azar: “o azar pon en relación as forzas; a vontade de poder, é o principio determinante desta relación” (Deleuze, NF, 78), así que o azar está comprendido na vontade de poder. De feito, “só ela é capaz de afirmar todo o azar” (ibid).

Porque se ben vimos que as forzas, en función da súa cantidade, poden ser dominantes ou dominadas, e en función da súa calidade, activas ou reactivas¹¹³², a vontade de poder ten como calidades o afirmativo e o negativo: “afirmar e negar, apreciar e depreciar expresan a vontade de poder, ao igual que actuar e reacción expresan a forza” (Deleuze, NF, 79). A afirmación non é a acción, “senón o poder devir activo, o devir activo en persoa; a negación non é a simple reacción, senón un devir reactivo. Todo acontece como se a afirmación e a negación foran á vez inmanentes e transcendentales en relación á acción e á reacción; constitúen a cadea do devir coa trama das forzas” (ibid). É por isto que o azar, que pon en relación as forzas, comprendido pola vontade de poder, fai posible a mutación ou metamorfose das relacións entre tales forzas¹¹³³.

A vontade de poder quere iso que determina, “tal relación de forzas, tal calidade de forzas. E tamén tal calidade de poder: afirmar, negar” (Deleuze, NF, 121). Todo fenómeno remite a un tipo (de relación de forzas) que constitúe o seu sentido e valor, pero tamén remite á vontade de poder como o elemento do que derivan tal sentido e o

¹¹²⁹ Vid. Deleuze, NF, 91.

¹¹³⁰ Cfr. Deleuze, NF, 90.

¹¹³¹ Cfr. Deleuze, N, 43.

¹¹³² Deleuze, NF, 78.

¹¹³³ Ibid.

valor do valor¹¹³⁴. E neste sentido é creadora, creadora de valores. Así, a forza activa e a vontade afirmativa recibe o calificativo de nobre, alto, señor, mentres que a forza reactiva ou a vontade negativa recibe o de baixo, vil, escravo¹¹³⁵: se no tipo activo as forzas activas prevalecen e as reactivas son activadas, no reactivo, as forzas reactivas triunfan por contaxio¹¹³⁶, separando ás activas do seu poder, como sabemos. E o feito de que unhas prevalezan sobre outras débese á calidade utorgada pola vontade de poder. Entón, “*alto e nobre* designan para Nietzsche a superioridade das forzas activas, a súa afinidade coa afirmación, a súa tendencia a elevarse, a súa lixeireza. *Baixo e vil* designan o triunfo das forzas reactivas, a súa afinidade co negativo, a súa gravidade ou peso” (Deleuze, NF, 122). A vontade de poder é a que fai que as forzas activas afirmen a súa propia diferenza, gozando disto. Mais, se a vontade de poder é negativa, aínda que as forzas sexan activas, fará que primeiramente neguen, opóndose a todo o que elas non son e aínda que cheguen, incluso, a unha aparencia de afirmación¹¹³⁷.

Ora ben, en ningún caso hai que conferirlle á vontade de poder un sentido antropomorfo, “nin na súa orixe, nin na súa significación, nin na súa esencia” (Deleuze, NF, 121). Isto é, non é que a vontade queira o poder, senón que o poder é o que quere, na vontade¹¹³⁸. Se ben o concepto de vontade de poder non foi introducido por Nietzsche, aínda que el así o considere¹¹³⁹, é certo que é el o que lle concede este novo sentido que a afasta do poder como obxecto de representación: “na expresión: a vontade quere o poder ou desexa a dominación, a relación entre a representación e o poder é tan íntima que calquera poder é representado, e calquera representación é a do poder” (Deleuze, NF, 114). Neste caso hai sempre un recoñecemento ou comparación de

¹¹³⁴ Vid. Deleuze, NF, 121.

¹¹³⁵ Vid. Deleuze, NF, 80.

¹¹³⁶ Vid. Deleuze, N, 34.

¹¹³⁷ Cfr. Deleuze, N, 32.

¹¹³⁸ Deleuze, NF, 121.

¹¹³⁹ Cfr. Deleuze, NF, 114.

consciencias na que a vontade de poder corresponde a un motivo que serve de motor a esa comparación: “a vaidade, o orgullo, o amor propio, a ostentación, ou incluso un sentimento de inferioridade” (Deleuze, NF, 115). E é o escravo o que se compara, encadeado ás súas forzas reactivas¹¹⁴⁰, facéndose unha idea de si mesmo como se estivera no lugar do señor, “é o escravo mesmo, cando efectivamente triunfa” (Deleuze, NF, 115).

Seguindo esta liña pola que o poder se considera un obxecto de representación, hai que atopar o factor polo que a cousa é representada ou recoñecida ou non. E este factor son “unicamente os valores admitidos” (Deleuze, NF, 116), capaces de proporcionar os criterios do recoñecemento. Valores que as vontades queren facerse atribuir. Vontade de poder, vemos, moi afastada da súa consideración creadora¹¹⁴¹. Ademais, estes valores atribúense “sempre ao final dun combate, dunha loita, a forma desta loita non ten importancia, secreta ou aberta, leal ou solapada” (Deleuze, NF, 117). Esta loita determinará quen recibe o beneficio dos valores vixentes. Tal loita, vemos de novo, non é creadora de valores, senón, simplemente “o medio polo que os débiles prevalecen sobre os fortes, porque son máis” (ibid)¹¹⁴².

14.3 Azar e necesidade: o lanzamento de dados

Dixemos, o pensamento tráxico, logo, activo, é un lanzamento de dados. Nietzsche entende a relación entre a ontoloxía e a ética mediante esta imaxe, xa que afirmar o devir e o ser do devir é lanzar os dados¹¹⁴³. Os dados lánzanse sobre a terra e caen no ceo: “o xogo ten dous momentos” (Deleuze, NF, 40). Os dados lanzados “son a

¹¹⁴⁰ Olkowski 1999: 45.

¹¹⁴¹ Cfr. Deleuze, N, 32.

¹¹⁴² Por isto Nietzsche se opón a Darwin: “Darwin confundiu a loita coa selección, non viu que a loita daba un resultado contrario ao que cría; que seleccionaba, pero só aos débiles e aseguraba o seu triunfo” (Deleuze, NF, 117). Porque son as forzas reactivas do organismo as que se adaptan, pero non crean. O mesmo Deleuze escribe en contra de calquera forma de evolucionismo (Ansell 1997a: 2).

¹¹⁴³ Vid. Deleuze, NF, 41.

afirmación do azar, a combinación que forman ao caer é a afirmación da necesidade” (Deleuze, NF, 41). Como é que azar e necesidade non se contraponen?

Non se trata de varios lanzamentos de dados nos que, finalmente ou nalgún momento se repita o número da combinación inicial, senón que hai un único lanzamento cun número de combinación que produce a repetición do lanzamento¹¹⁴⁴, isto é, a necesidade afirmase no azar. Agora ben, para que tal cousa se produza, para que saia a combinación victoriosa, dobre seis, que permite un novo lanzamento, o xogador ten que saber lanzar os dados, ten que saber afirmar o azar¹¹⁴⁵. E, sendo en Nietzsche o azar o múltiple, os fragmentos do caos, o xogador terá que afirmar todo o azar na tirada, e non só algúns fragmentos: non valen tiradas tramposas, confiando na repetición de tiradas e pretendendo unha serie de causalidades gañadoras que abolen o azar: non se gaña co “resentimento na repetición das tiradas, a mala consciencia ao crer nunha finalidade” (Deleuze, NF, 43). Fállase na tirada cando se agardan finalidades e causas para coñecer, cando “non se afirmou o suficiente para que se produza o número fatal que reúne necesariamente todos os fragmentos e que, necesaria mente, proporciona a nova tirada” (ibid).

Se o mal xogador “confía en varias tiradas, nun grande número de tiradas” (Deleuze, NF, 42) para dispor da causalidade e da probabilidade como aliadas á hora de conseguir unha combinación gañadora, aquel que sabe xogar “afirma o azar unha vez, para que se produza o número que proporcionan os dados lanzados” (ibid): na mesa da terra tíranse os dados con esa actitude, e caen na mesa do ceo, sucedendo a tirada por necesidade. Por necesidade sucede o número da combinación que saíu ao azar, afirmando o azar, porque cando se afirma o azar dunha vez, “os dados que caen afirman

¹¹⁴⁴ Vid. Ibid.

¹¹⁴⁵ Deleuze, NF, 41.

necesariamente o número ou o destino que acompaña a tirada” (Deleuze, NF, 44). Tal combinación non é “a combinación fatal desexada, querida, anhelada, senón a combinación fatal, fatal e amada, o *amor fati*; non o retorno dunha combinación polo número de tiradas, senón a repetición da tirada pola natureza do número finalmente obtido” (Deleuze, NF, 43). O resultado da tirada, o segundo momento, os dados que caen, “é a afirmación da necesidade, o número que reúne todos os membros do azar, pero tamén o retorno do primeiro momento, a repetición da tirada, a reprodución e a re-afirmación do propio azar. O destino no eterno retorno é tamén a ‘benvida’ do azar” (Deleuze, NF, 44).

Polo tanto, lonxe dos fragmentos do azar que pretenden valer por si mesmos, hai que xogar cocendo os dados nas mans para reunir todos os seus anacos e afirmar un número non probable, senón fatal, necesario: basta afirmar o caos, o azar, para afirmar a necesidade que o proporciona, non tendo relación tal necesidade coa finalidade¹¹⁴⁶.

14.4 O devir e o eterno retorno en Nietzsche

E con esta actitude estase a afirmar o devir, e tamén o ser do devir¹¹⁴⁷, en tanto que se fai do devir unha afirmación¹¹⁴⁸. E que quere dicir facer do devir unha afirmación? En primeiro lugar, quere dicir que só existe o devir; e en segundo, afirmar o ser do devir: así, o devir afirma o ser ou o ser afírmase no devir¹¹⁴⁹. Nesta metamorfose ‘esencial’ o múltiple é a afirmación do ser, do un que é o múltiple¹¹⁵⁰.

Deste xeito, “retornar é o ser do que devén. Retornar é o ser mesmo do devir, o ser que se afirma no devir” (Deleuze, NF, 39). Ora ben, este retorno eterno non pode

¹¹⁴⁶ Cfr. Deleuze, NF, 44.

¹¹⁴⁷ Conway 1997: 77.

¹¹⁴⁸ Deleuze, NF, 38.

¹¹⁴⁹ Ibid.

¹¹⁵⁰ Deleuze, NF, 39.

ser o retorno do idéntico, senón que é a repetición da diferenza¹¹⁵¹, isto é, produción da diferenza: “o eterno retorno non é a permanencia do mesmo, o estado de equilibrio nin a pousada do idéntico. No eterno retorno, non é o mesmo ou o un o que retornan, senón o propio retorno é o un que se di unicamente do diverso e do que difire” (Deleuze, NF, 69). Nunca, ao longo dese eterno retorno que devén, se vai atopar, segundo Nietzsche, un estado de equilibrio, en virtude do que chama infinitude do tempo pasado. E tal concepto significa que “o devir non puido comezar como devir, que non é algo debido. E, ao non ser algo debido, tampouco é un devir dalgo” (Deleuze, NF, 70). Ese ficticio estado de equilibrio teríase xa alcanzado e, a maiores, se o instante de fixeza se tivese dado, non se podería seguir co devir, non se daría de novo¹¹⁵².

Polo tanto, coa expresión eterno retorno non se pode entender o retorno do mesmo, pois non é o ser o que volve, senón que “o propio retornar é o que constitúe o ser en tanto que se afirma no devir e no que pasa” (Deleuze, NF, 72). Isto é, “non volve o un, senón que o propio volver é o un que se afirma no diverso e no múltiple” (ibid): o único que se repite é o feito de volver, feito polo que o que volve, difire. Neste sentido, implica unha síntese, do devir e do ser que se afirma nel, do diverso e da súa reprodución: a síntese da dobre afirmación¹¹⁵³.

Mais vimos que, a respecto das forzas, estas deveñen entre os seus dous polos: “1) forza activa, poder de activar ou mandar; 2) forza reactiva, poder de obedecer e de ser activado; 3) forza reactiva desenvolta, poder de escindir, de dividir, de separar; 4) forza activa convertida en reactiva, poder de ser separado, de volverse contra si mesmo” (Deleuze, NF, 92). Isto, que non é máis que a abstracción dun devir dinámico¹¹⁵⁴, leva a

¹¹⁵¹ Deleuze, NF, 69 e subapartado 14.4 O devir e o eterno retorno e Nietzsche.

¹¹⁵² Deleuze, NF, 70.

¹¹⁵³ Deleuze, NF, 72.

¹¹⁵⁴ Vid. Deleuze, NF, 93.

formular unha cuestión, porque tal devir das forzas semella un devir reactivo xeneral¹¹⁵⁵, un devir reactivo que triunfa “grazas á afinidade da reacción coa negación” (Deleuze, NF, 93). Entón, existe outro tipo de devir?, é posible un devir activo? Só con outra forma de sensibilidade, con outra forma de sentir, dirá o noso autor seguindo a Nietzsche¹¹⁵⁶, a do superhome¹¹⁵⁷. Mentres esta non se atope, non se desenvolva, seguirase a ter o devir reactivo como estrutura constitutiva do ser humano, unha forma que busca significado por *horror vacui*¹¹⁵⁸: “o resentimento, a mala consciencia, o nihilismo non son riscos psicolóxicos, senón algo así como o fundamento da humanidade” (Deleuze, NF, 94).

Entón, sempre volven as formas reactivas, incluso se volven as forzas activas, regresarán de forma reactiva, ou aínda máis, poderíase falar dun “retorno do devir-reactivo das forzas” (Deleuze, NF, 94). Ora ben, isto introduce unha contradicción no propio concepto do eterno retorno, que expulsa o negativo¹¹⁵⁹, porque só a afirmación é capaz de crear¹¹⁶⁰, polo tanto, de producir diferenza, de facer que retorne o feito polo que esta se produce.

Unha forza reactiva indo ata o seu límite non se convirte nun devir activo, porque parte da relación coa negación: a vontade nihilista é o seu motor¹¹⁶¹. Para mudar en devir activo ten que “facer do que pode un obxecto de afirmación” (Deleuze, NF, 98). E aquí xa se pasa dun eterno retorno entendido dende un punto de vista físico ao eterno retorno na súa dimensión ética, como pensamento ético: “o que queres, quéreo de tal xeito que queiras tamén o eterno retorno” (Deleuze, NF, 99). Así, por este

¹¹⁵⁵ Ibid.

¹¹⁵⁶ Vid. Ibid.

¹¹⁵⁷ Deleuze, NF, 95.

¹¹⁵⁸ Conway 1997: 82.

¹¹⁵⁹ Cfr. Deleuze, NF, 265.

¹¹⁶⁰ Subapartado 14.7 A afirmación: conclusións onto-éticas.

¹¹⁶¹ Deleuze, NF, 98.

pensamento, elimínase o querer todo que recae fóra do eterno retorno, co que “fai do querer unha creación, efectúa a ecuación querer=ser” (Deleuze, NF, 100).

Así, negando a negación, o eterno retorno fai do nihilismo “un nihilismo completo, porque fai da negación unha negación das propias forzas reactivas. O nihilismo, polo e no eterno retorno, xa non se expresa como a conservación e a vitoria dos débiles, senón como a destrución dos débiles, a súa *auto-destrución*” (Deleuze, NF, 101). E esta autodestrución, pola que se contesta a pregunta que se formulaba uns parágrafos antes, non coincide cun volverse contra un *mesm@*, no que a forza activa se converte en reactiva, senón que é o proceso ou a operación activa pola que as forzas reactivas son negadas “e conducidas á nada” (ibid).

Nesta operación activa, pola que se negan tales forzas reactivas, as forzas non son só agora activas, senón que están transmutadas, porque o poder da afirmación expresa un *devir activo*¹¹⁶². Entón, é o eterno retorno o que realiza un movemento centrífugo que expulsa o negativo, cando o eterno retorno se relaciona coa vontade da nada e somete a esta á súa proba: así, as forzas reactivas non regresan¹¹⁶³. Porque se nunha primeira selección o pensamento expulsa do querer todo o que cae fóra do eterno retorno, nunha segunda selección “trátase, polo eterno retorno, de facer entrar no ser o que non podería entrar sen mudar a súa natureza. Non se trata xa dun pensamento selectivo, senón do ser selectivo; porque o eterno retorno é o ser, e o ser é selección” (Deleuze, NF, 102).

Esquécese así a posibilidade de contradición no eterno retorno, se se contemplase a posibilidade do retorno das forzas reactivas: “o eterno retorno ensínanos que o *devir-reactivo* non ten ser” (Deleuze, NF, 103), porque non se pode afirmar o ser

¹¹⁶² Deleuze, NF, 102.

¹¹⁶³ Ibid.

do devir sen afirmar o devir-activo. Así que o eterno retorno ten dous aspectos, ou un dobre aspecto: “é o ser universal do devir, pero o ser universal do devir aplícase a un só devir” (ibid), o devir activo. Se no seu aspecto físico é a afirmación do ser do devir, como ontoloxía selectiva ou no seu aspecto ético, afirma este ser do devir “como afirmándose no devir activo” (Deleuze, NF, 104). Así, “o eterno retorno transmuta o negativo: fai do pensado algo lixeiro, fai pasar o negativo do lado da afirmación, fai do negativo un poder de afirmar” (Deleuze, NF, 123).

14.5 A cultura e o escravo, o home superior e o superhome

Observamos que o tipo que ten afinidade co activo e coa afirmación é denominado por Nietzsche alto e nobre, mentres que a tipoloxía relacionada á reacción e á negatividade, recibe a cualificación de baixo e vil¹¹⁶⁴. Mais tamén vimos que falar de perfís é unha abstracción, xa que o propio é o dinamismo¹¹⁶⁵. Ademais, “o verdadeiramente xenérico é o devir reactivo de todas as forzas” (Deleuze, NF, 235), e unicamente coa proba do eterno retorno se podía encamiñalas cara un devir activo. Así, o forte ou nobre pode oporse aos débiles, pero moito máis difícil será oporse “ao devir débil que é o seu, que lle pertence baixo unha solicitation máis sutil” (ibid). Porque sabemos que débil e forte non responden a cantidades de forza, senón á separación daquelo que poden¹¹⁶⁶.

E, se un devir activo ou o tipo do ‘señor’, fronte ao ‘escravo’, se caracteriza “pola facultade de esquecer e polo poder de activar as reaccións” (Deleuze, NF, 165), un devir débil, ten a súa memoria como fonte do seu resentimento (e mala consciencia): dor que non esquece e da que atribúe proporcionalmente a culpa a quen, coa súa acción,

¹¹⁶⁴ Cfr. Deleuze, NF, 122.

¹¹⁶⁵ Vid. Deleuze, NF, 93.

¹¹⁶⁶ Vid. Deleuze, NF, 89.

lle provoca tal efecto, e sede de vinganza, son as constantes do escravo¹¹⁶⁷. E a cultura é un factor de peso na configuración desta tipoloxía.

Se ben, nun principio, ten unha actividade formadora que intenta afastar do resentimento ou da mala consciencia¹¹⁶⁸, progresivamente deixa de funcionar así. Dende un punto de vista prehistórico, a cultura pretende adestrar ao ser humano, e isto significa “formalo de tal forma que sexa capaz de activar as súas forzas reactivas. En principio a actividade da cultura exerce sobre as forzas reactivas, proporcionalles hábitos e imponlles modelos, para facelas aptas de ser activadas” (Deleuze, NF, 188). Aplícase a forzas reactivas do inconsciente (como forzas dixestivas e intestinais, di o noso autor¹¹⁶⁹), pero, fundamentalmente, reforza a consciencia. Polo tanto, a cultura reforza a memoria, como facultade oposta ao esquecemento. Mais “esta memoria orixinal xa non é función do pasado, senón función do futuro” (ibid), algo así como un compromiso¹¹⁷⁰.

Por isto o método empregado pola cultura para adestrar é facer da “dor un medio de cambio, unha moeda, un equivalente; precisamente o equivalente exacto dun esquecemento, dunha pena causada, dunha promesa non mantida” (Deleuze, NF, 189). A cultura dende o punto de vista deste medio é chamada xustiza, e o medio é o castigo. Así, a relación entre os seres humanos sempre está marcada polo réxime de débeda, “como relación entre un acreedor e un debedor” (ibid). O ser humano, na cultura dende o punto de vista prehistórico, é tratado como responsable das súas forzas reactivas¹¹⁷¹, e o que espera agardar deste proceso é un ser humano activo.

¹¹⁶⁷ Deleuze, NF, 164.

¹¹⁶⁸ Vid. Deleuze NF, 192.

¹¹⁶⁹ Cfr. Deleuze, NF, 188.

¹¹⁷⁰ Cfr. Deleuze, NF, 189.

¹¹⁷¹ Deleuze, NF, 190.

Vemos que, antes de complicarse, dalgún xeito a vinganza ten relación coa orixe da cultura ou xustiza: é o pracer que senten as forzas activas ao adestrar ás reactivas¹¹⁷². Mais, nun segundo termo, o resentimento, a mala consciencia e a vinganza proveñen da incapacidade que senten as forzas reactivas de ser activadas, “polo seu odio cara todo o que é activo, pola súa resistencia” (Deleuze, NF, 191). Mais, así como a xustiza non ten como orixe o resentimento, o castigo tampouco ten a propiedade de espertar culpa en quen se infrinxe, máis ben, “o castigo enfría e endurece; concentra; agudiza os sentimentos de aversión; aumenta a forza de resistencia” (ibid).

Se, por un lado, a responsabilidade de quen se conduce por forzas reactivas para Nietzsche é só un medio ou un momento dun proceso, porque o ser humano autónomo ten a responsabilidade das súas forzas reactivas con respecto a si mesmo¹¹⁷³, por outro, a cultura como actividade xenérica, xa nun punto de vista posthistórico, desapareceu, ou aínda non empezou realmente, porque é “capturada por forzas extrañas de natureza totalmente diversa. A actividade xenérica na historia non se separa dun movemento que a desnaturaliza, e que desnaturaliza o seu produto” (Deleuze, NF, 194).

Tal movemento sucede porque sobre tal actividade xenérica “incorpóranse organizacións sociais, asociacións, comunidades de carácter reactivo, parásitos que veñen recubrila e absorbela” (Deleuze, NF, 194). Tales entes fanse coa propiedade lexítima da cultura, que presentan como manifestación da súa forza, e os procesos de adestramento serven para facer do ser humano un ser gregario, “unha criatura dócil e domesticada. Utilízanse procedementos de selección, pero para destrozar aos fortes, para escoller aos débiles, aos doentes ou aos escravos” (Deleuze, NF, 195). É así como

¹¹⁷² Cfr. Deleuze, NF, 191.

¹¹⁷³ Cfr. Deleuze, NF, 193.

as forzas reactivas se apoderan da cultura mediante unha aparencia de actividade, formando “unha ficción que prevalece sobre as forzas activas” (Deleuze, NF, 197).

E así se configura o home superior, o individuo superior, “o ser reactivo do ser humano” (Deleuze, NF, 231), un individuo reactivo que se presenta como superior, pero que non é máis que produto da actividade xenérica reactiva que acabou sendo a cultura¹¹⁷⁴. E non é que a cultura sexa únicamente unha aparencia de realidade, senón que é o que acaba servindo ao devir reactivo¹¹⁷⁵. Así, o individuo superior é a “expresión sublime e divinizada das forzas reactivas” (Deleuze, NF, 236), polo que tamén é innegable que é un produto errado dunha actividade que erra¹¹⁷⁶ na súa esencia¹¹⁷⁷. Porque, se ben o individuo superior se mantén na actividade, non é capaz de afirmar, non é capaz dun devir activo. Simplemente pode invertir os valores, “converter a reacción en acción” (Deleuze, NF, 238), pero non da transmutación precisa que axiña veremos e que consiste en transformar a negación en acción.

E por que? Pois porque o individuo superior non sabe rir, xogar e bailar, e queda nas formas empobrecidas, a saber, falar e andar¹¹⁷⁸: “rir é afirmar a vida, e dentro da vida, ata o sufrimento. Xogar é afirmar o azar e, do azar, a necesidade. Danzar é afirmar o devir, e, do devir, o ser” (Deleuze, NF, 239). E é preciso unha nova maneira de sentir, de pensar e de valorar (e isto non é un cambio de valores, senón un cambio no elemento do que derivan os valores¹¹⁷⁹) para que a transmutación se dea e naza así o superhome. Isto é, “o superhome non é unha persoa que se sobrepasa e consegue sobrepasarse” (Deleuze, NF, 237). A diferenza entre o home superior e o superhome non é, digamos,

¹¹⁷⁴ Deleuze, NF, 231.

¹¹⁷⁵ Deleuze, NF, 236.

¹¹⁷⁶ Vid. Deleuze, NF, 236.

¹¹⁷⁷ Cfr. Deleuze, NF, 238.

¹¹⁷⁸ Morey 2005: 51.

¹¹⁷⁹ Deleuze, NF, 230.

cuantitativa, senón cualitativa, é diferenza de natureza: “está na instancia que respectivamente os produce, como no fin que respectivamente acadan” (ibid). Se o devir do ser humano é no seu fundamento reactivo, a natureza do ser humano non está agardando ao superhome para determinarse, pola contra, é humana, demasiado humana¹¹⁸⁰. Precisa unha vontade capaz de afirmar, a do superhome, que unicamente se pode conseguir cunha transmutación.

14.6 Os nihilismos e a transmutación

Se a interiorización da dor, vimos, conleva un intento de xustificación da vida e da súa redención, conleva, polo tanto, unha negación da vida¹¹⁸¹, conleva ou pon en camiño do nihilismo, xa que “Nietzsche chama nihilismo á empresa de negar a vida” (Deleuze, NF, 53). E o nihilismo non é unha estrutura psicolóxica, isto é, as formas de nihilismo (resentimento, mala consciencia, ideal ascético) non son simplemente determinacións psicolóxicas, nin correntes ideolóxicas ou acontecementos históricos, aínda que neles ou a través deles se expresen¹¹⁸². O nihilismo é, nun primeiro sentido, “valor da nada tomado pola vida, ficción dos valores superiores que lle dan este valor de nada, vontade de nada expresada nestes valores superiores” (Deleuze, NF, 208). Mais nun segundo sentido, o nihilismo non é vontade, só reacción: “xa non desvalorización da vida en nome de valores superiores, senón desvalorización dos propios valores superiores” (ibid). Trátase da nada como vontade, un límite, unha negación de calquera vontade¹¹⁸³

¹¹⁸⁰ Vid. Deleuze, NF, 237.

¹¹⁸¹ Deleuze, NF, 26.

¹¹⁸² Deleuze, NF, 53.

¹¹⁸³ Deleuze, NF, 208.

Vemos que o nihilismo se corresponde co devir reactivo xeneral das forzas¹¹⁸⁴. Ora ben, se a vontade de poder ten vontade de negar, trátase dun nihilismo negativo. Mais se as forzas reactivas permanecen reducidas a si mesmas, fálase dun nihilismo reactivo. Iso si, é esa vontade da nada a que fai triunfar ás forzas reactivas¹¹⁸⁵, a nada como vontade. Entón, “o nihilismo reactivo nun certo modo prolonga o nihilismo negativo: triunfantes, as forzas reactivas ocupan o lugar deste poder de negar que lles conducía ao triunfo” (Deleuze, NF, 210). Pero, unha vez atopado o triunfo, as forzas reactivas rompen a súa alianza coa vontade de poder negativa, porque “queren facer valer os seus valores completamente soas” (Deleuze, NF, 244), a nada como vontade.

Así, axiña se chega ao nihilismo pasivo, conclusión do nihilismo reactivo: “apagarse pasivamente antes que ser conducido dende fóra” (Deleuze, NF, 244). Neste apagarse pasivamente está contida “a vida reactiva só en si mesma, carecendo incluso da vontade de desaparecer” (Deleuze, NF, 212). E así eríxense unha serie de valores, os valores dos últimos homes: progreso, evolución, felicidade para todos,...¹¹⁸⁶. É o tipo de librepensador, fronte ao espírito libre¹¹⁸⁷, librepensador que xustifica o humano por ser humano e cre nel, establéceo como valor, ao fin e ao cabo: unha inversión de valores, sen máis.

Mais, como a vontade de nada prosegue a súa empresa silenciosamente, tras ser utilizada e desbotada polas forzas reactivas para e tralo seu triunfo, chega unha nova inspiración ao ser humano: “destruírse, pero destruírse activamente” (Deleuze, NF, 244), que non é unha destrución activa, tal e como se explicou¹¹⁸⁸, a negación da negación que provoca a afirmación, senón a volición do “home que quere perecer”

¹¹⁸⁴ Cfr. Deleuze, NF, 237.

¹¹⁸⁵ Deleuze, NF, 209.

¹¹⁸⁶ Deleuze, NF, 212.

¹¹⁸⁷ Vid. Deleuze, NF, 88.

¹¹⁸⁸ En 14.2 A vontade de poder : afirmación e negación.

(ibid)¹¹⁸⁹. Ora ben, se todos os nihilismos vistos eran inacabados¹¹⁹⁰, neste punto “a negación rachou con todo o que aínda a retiña, venceuse a si mesma, converteuse en poder de afirmar, agora xa poder do sobrehumano, poder que anuncia e prepara o superhome” (Deleuze, NF, 245).

Entón, a transmutación, nihilismo completo¹¹⁹¹, conduce ou remite o negativo á afirmación mediante a vontade de poder, “e fai del unha simple maneira de ser dos poderes de afirmar” (Deleuze, NF, 266). É dicir, é o nihilismo o que nos fai coñecer a vontade de poder, mediante a vontade de nada, que non é só unha calidade, senón “a *ratio cognoscendi* da vontade de poder en xeneral” (Deleuze, NF, 242). Mais a face descoñecida da vontade de poder e a súa *ratio essendi* é a afirmación¹¹⁹². Como tal, é “razón que expulsa o negativo desa vontade” (Deleuze, NF, 243) e que afirma valores descoñecidos ata o momento, momento de creación. E é o ‘home que quere perecer’ o que atopa tal *ratio essendi* da vontade de poder porque a súa destrución pode devir activa “no momento en que, ao ser rota a alianza entre as forzas reactivas e a vontade de nada, esta convértese e pasa ao lado da afirmación, refírese a un poder de afirmar que destrúe ás forzas reactivas” (Deleuze, NF, 244). Polo tanto, a destrución faise activa cando o negativo é transmutado, cando “a negación expresa unha afirmación de vida, destrúe as forzas reactivas e restaura a actividade en todos os seus dereitos” (Deleuze, NF, 245).

A conversión “do pesado en lixeiro, do baixo en alto, da dor en ledicia: esta trindade da danza, do xogo e do riso forma, á vez, a transubstanciación da nada, a transmutación do negativo, a transvaloración ou o cambio de poder na negación”

¹¹⁸⁹ Tamén en Deleuze, N, 36-40.

¹¹⁹⁰ Deleuze, NF, 241.

¹¹⁹¹ Deleuze, NF, 241.

¹¹⁹² Vid. Deleuze, NF, 243.

(Deleuze, NF, 247) é do que se fala. Dunha negación que se transforma en afirmación sen deixar subsistir nada do negativo, precisamente pola ruptura da alianza da vontade de poder coas forzas reactivas¹¹⁹³. E con isto vén engadida unha inversión na relación de forzas, agora é o devir activo o que é universal¹¹⁹⁴, cando a existencia pasa a considerarse, a vivirse como xogo de oportunidades¹¹⁹⁵, coma o xogo de azar no que todo se aposta (a unha única xogada).

O nihilismo véncese a si mesmo porque a negación, “ao facerse negación das propias forzas reactivas, non é só activa, senón que está como transmutada” (Deleuze, NF, 102). E ‘transmutada’, a diferenza dunha inversión, que simplemente implica substituír o valor do reactivo polo activo, significa que a negación se transforma “en poder de afirmación, suprema metamorfose dionisiaca” (Deleuze, NF, 103). Nesta nova forma de pensar, de sentir e de valorar¹¹⁹⁶, nace “a determinación ética, a do bo e o malo” (Deleuze, NF, 171), que despraza ao xuízo moral.

14.7 A afirmación: conclusións ontoéticas

Así, agora valórase, mais “dende o punto de vista dunha vontade que goza da súa propia diferenza na vida, en vez de sufrir as dores da oposición que ela mesma inspira” (Deleuze, NF, 258). Neste sentido, afirmar é liberar, descargar¹¹⁹⁷, crer, non cargar, resignarse, non dicir un si que é non, o si do asno¹¹⁹⁸: afirmar é un si dionisiaco, unha afirmación pura que puxo ao negativo ao seu servizo¹¹⁹⁹.

¹¹⁹³ Deleuze, NF, 250.

¹¹⁹⁴ Deleuze, NF, 247.

¹¹⁹⁵ Olkowski 1999: 139.

¹¹⁹⁶ Vid. Deleuze, NF, 230.

¹¹⁹⁷ Deleuze, NF, 258.

¹¹⁹⁸ Deleuze, NF, 255.

¹¹⁹⁹ Deleuze, NF, 259.

Entón, non se trata dunha afirmación concibida “como asunción, como afirmación do que é, como veracidade do verdadeiro ou positividade do real, é unha falsa afirmación. É o si do asno” (Deleuze, NF, 257), un si a todo o que é non, un si que non expulsa o negativo¹²⁰⁰, unha afirmación que asume o que é e carga a noción do ser como función¹²⁰¹, entendéndoo como verdadeiro ou como fenómeno. E o mundo “non é nin verdadeiro nin real, senón vivinte. E o mundo vivo é vontade de poder” (Deleuze, NF, 257).

Mais ese si de Dionisos afirma, por unha banda, o ser, ou máis: a mesma afirmación é o ser¹²⁰². Esta é unha primeira afirmación. Ora ben, é precisa unha segunda afirmación que toma a esta primeira por obxecto¹²⁰³: “a afirmación como obxecto da afirmación: este é o ser. En si mesma e como primeira afirmación, é devir. Pero é o ser en tanto que é obxecto doutra afirmación que eleva o devir ao ser ou que extrae o ser do devir” (Deleuze, NF, 260). Noutras palabras, na primeira o múltiple, o devir, é afirmado en canto que devir, e a mesma afirmación coincide co devir e co múltiple, eles son a afirmación. A segunda afirmación, a afirmación da afirmación, é a transmutación, o desdobramento¹²⁰⁴: “é precisa unha segunda afirmación para que a afirmación mesma sexa afirmada” (Deleuze, NF, 45). O superhome é o produto desta afirmación¹²⁰⁵, na que a diferenza, ao ser a afirmación duplicada, se eleva a súa potencia máis alta¹²⁰⁶. Aquí, “a negación oponse á afirmación, pero a afirmación difire da negación” (Deleuze, NF, 263), é a afirmación pura, propia do devir: a diferenza é a pura afirmación; retornar o ser da diferenza excluindo todo o negativo” (Deleuze, NF, 265).

¹²⁰⁰ Cfr. Deleuze, NF, 250.

¹²⁰¹ Cfr. Deleuze, NF, 255.

¹²⁰² Vid. Deleuze, NF, 260.

¹²⁰³ Deleuze, NF, 261.

¹²⁰⁴ Cfr. Deleuze, N, 44.

¹²⁰⁵ Cfr. Deleuze, NF, 52.

¹²⁰⁶ Vid. Deleuze, NF, 263.

15. O devir: posibilidades onto-éticas dunha subxectivación en mutación

A necesidade dunha subxectividade que permita un desenvolvemento ontolóxico e ético ten que establecerse en termos que permitan ir máis alá dun/ha mesm@, dando lugar a novos devires, compóndose con outras forzas (ou pregándose a elas)¹²⁰⁷. Para isto, a ética deleuzeana propón unha sorte de “liña de conducta ou unha guía práctica para expresar o poder (*potestas*), para producir activamente o ser” (Hardt 2005: 220). Deleuze leva o ontolóxico ao plano ético e social, podéndose falar ou sintetizar a proposta como a produción de liñas de fuga “con respecto á norma social imperante” (Aragués 1998: 52). Deste xeito se funda unha “práctica subxectiva inmanente”, na que a subxectividade libera unha potencia “non sometida aos pregamentos do poder, encarnado en Edipo” (ibid).

En termos puramente ontolóxicos, podemos remitirnos a este movemento como unha contraefectuación que permite ao estado de cousas entrar nunha metamorfose que o diferencia, non por oposición, sabemos, nalgo diferente do que era. E que lle permite ao individuo, como parte dese estado de cousas, en tanto que con el forma parte da actualización dun acontecemento puro, desprender as forzas que o encadean a tal estado. Isto non é doado, é unha cuestión “de loita e de resistencia” (Barroso 2006: 192), unha selección de novas virtualidades. Trátase dun devir que fai vencer os estratos e libera o Corpo sen Órganos das superficies de estratificación que o bloquean e someten. Trátase dun proceso de liberación das singularidades “grazas ás que a nosa individuación se define e evoluciona” (Barroso 2006: 194). O eu ábrese á superficie, entendéndose isto como unha ‘involución creadora’ que ascende do constituído ás forzas constituíntes,

¹²⁰⁷ Cfr. Fernández Naveiro 1997: 65.

“dende o composto ás singularidades que a individuación selecciona para compor”
(Barroso 2006: 195).

Isto é, distanciarse da composición actual e permitir que atravesen máis singularidades, máis virtuais: “poboarnos coa materia máis impersoal e impalpable” (Barroso 2006: 196). Para extraer o virtual do actual requírese un individuo con capacidade de metamorfose, con capacidade de devir, que permita conectar coa virtualidade mesma e conectarse con ela, con ese aberto ou co Afora, o que impedirá que a subxectividade se agote e que a vida se reduza ao organismo. Unha recreación continua na que “a liña que ascende do actual ao virtual, do eu ao universo, non é a mesma liña que descende do campo pre-individual aos individuos” (Barroso 2006: 191).

Primeiramente o individuo que queira liberarse debe poder cuestionar o seu eu e a súa identidade. Un individuo intensivo é o único capaz da metamorfose, da contraefectuación, de extraer forzas e intensidades dos estados de cousas. Unha deshumanización similar á que Braidotti¹²⁰⁸ atopa n’*A paixão segundo G.H.* de Clarice Lispector: entrar nos estados vivos, prediscursivos, presimbólicos, prehumanos, en definitiva. Deleuze¹²⁰⁹ fala de provocar un lanzamento de dados que chame por unha nova disposición, un dispositivo ou arranxo que, como vemos, non ten nada que ver cun suxeito previo.

Para que se dea ese novo arranxo, o individuo debe atravesar un rigoroso exercicio de despersonalización, e aí é cando adquire o seu verdadeiro nome, cando se abre ás intensidades que o percorren. Porque tal exercicio de despersonalización desfai o suxeito, pero non o resto das posibilidades de individuación. De feito, debe darse para que outras posibilidades existan. Outras posibilidades como un devir imperceptible no

¹²⁰⁸ Braidotti 2004: 35.

¹²⁰⁹ Deleuze, RL, 314.

que a personalidade desapareza, quedando ese mínimo de subxectivación preciso para poder debuxar a liña de contraefectuación (e non simplemente subir, facer o camiño inverso da efectuación, o que nos levaría, dixemos, á disolución absoluta na nada).

Mais este exercicio ontolóxico conleva unha ética que precisa da afirmación, incluso do máis baixo, mediante a que extraemos dos encontros, dos acontecementos, a súa forma superior, rica ou os seus elementos enriquecedores. Ademais, esta ética é tamén un “non explicarse demasiado” (Quintanar 2007: 364), o que significa non separarse en exceso desa realidade preindividual mediante o eu lingüístico, psíquico. Manterse preto da dimensión virtual, desas singularidades que poboan o individuo, non distanciarse da potencia. Tampouco explicar en exceso ao Outro é deixar as súas potencias implícitas, permitir ás cousas, que en realidade non existen fóra das súas expresións, ser na súa expresión máis íntima. Unha figura do sabio cercana ao estoico ou ao zen ou á figura dun Zaratustra que coa danza afirma o devir e o ser do devir; co riso, “o múltiple e o un do múltiple” (Deleuze, NF, 270); e co xogo, o azar e a súa necesidade¹²¹⁰.

Falamos de ser un nómade, que combina inmovilidade e velocidade: non necesita desprazarse para desprazarse, isto é, non necesita que o espazo sexa liso para transitar o espazo liso¹²¹¹. Estes serán os pequenos acontecementos revolucionarios, que nos levan cara o imperceptible, cara devires ignotos.

15.1 Devir, minoría e nomadismo: conceptos chave da innovación ontolóxica

O devir non é unha evolución, no sentido de que non se trata dunha entidade que se transforma a partir de si mesma, sen contacto co exterior. Isto é, por moito que o

¹²¹⁰ Deleuze, NF, 270.

¹²¹¹ Cfr. Quintanar 2007: 769.

devir non teña “outro suxeito que si mesmo” (Deleuze e Guattari, MM, 244), o devir non é unha evolución “por descendencia e filiación” (ibid), senón que pertence á orde da alianza¹²¹². Polo tanto, é unha mutación que se dá en relación con outras materias, mediante arranxos¹²¹³, por exemplo, “hai un bloque de devir entre raíces novas e certos microorganismos, e as materias orgánicas sintetizadas entre as follas realizan a alianza” (Deleuze e Guattari, MM, 245).

É unha evolución, entón, “que se fai entre heteroxéneos” (Deleuze e Guattari, MM, 245), e a formar ese bloque “que circula segundo a súa propia liña ‘entre’ os termos empregados, e baixo as relacións asignables” (ibid), os nosos autores chámanlle ‘involución’. Unha involución creadora, que en ningún caso é, vemos, unha regresión cara o indiferenciado. Tal que un rizoma, o devir “non é certamente un imitar, nin identificarse; tampouco é regresar-progresar; tampouco é corresponder, instaurar relacións correspondentes; tampouco é producir, producir una filiación, producir por filiación. Devir é un verbo que ten toda a súa consistencia; non se pode reducir, e non nos conduce a ‘parecer’, nin ‘ser’, nin ‘equivaler’, nin ‘producir’” (ibid).

O devir é sempre molecular: todos os exemplos operan a ese nivel, xa que, incluso no caso dun devir de subxectividade, a noción que tratamos non é senón “a partir das formas que se ten, do suxeito que se é, dos órganos que se posúe ou das funcións que se desempeña, extraer partículas, entre as que se instauran relacións de movemento e de repouso, de velocidade e de lentitude, as máis *próximas* ao que se está devindo, e grazas ás que se devén” (Deleuze e Guattari, MM, 275). Logo, existe unha zona de proximidade, de *entorno* ou de *copresenza*¹²¹⁴, na que as partículas adquiren o

¹²¹² Deleuze e Guattari, MM, 245.

¹²¹³ Deleuze e Guattari, MM, 248.

¹²¹⁴ Deleuze e Guattari, MM, 275.

movemento do corpo co que se relacionan mediante unha relación de alianza¹²¹⁵. O entorno “é unha noción á vez topolóxica e cuántica, que indica a pertenza a unha mesma molécula, independentemente dos suxeitos considerados e das formas determinadas” (ibid).

15.1.1 A figura do anomal

A presenza do límite, da fronteira, do borde, entón, é absolutamente necesaria para comprender o concepto de devir. De feito, partindo de exemplos da zooloxía (incluímos a especie humana), Deleuze e Guattari¹²¹⁶ atopan que todas as manadas teñen o seu ‘anomal’, e “o anomal é unha posición ou un conxunto de posicións con relación a unha multiplicidade” (Deleuze e Guattari, MM, 249). Trátase dun fenómeno, “dun fenómeno de borde” (Deleuze e Guattari, MM, 250). O anomal sitúase ou móvese na fronteira, nos límites da manada: no caso dos mosquitos, por exemplo, cada membro se despraza de xeito que ten unha visión completa dos demais membros do grupo, no momento que a alcanza, regresa ao grupo de novo. Noutros casos, hai un animal que traza o límite da manada coa súa posición, en tanto que xefe da manada. Por último, hai veces nas que un membro que xa non pertence á manada, ou mesmo un ser doutra especie, é o que define o borde, o límite, actuando como ameaza, como cabecilla, ou simplemente como *outsider*¹²¹⁷. Como exemplo disto, os nosos autores falan da figura dos bruxos, que “están no borde da aldea, ou *entre* dúas aldeas” (Deleuze e Guattari, MM, 251), pero o importante é a alianza, o pacto cos demais membros: “co anomal, a relación é de alianza” (ibid).

¹²¹⁵ Sotirin 2005: 100.

¹²¹⁶ Vid. Deleuze e Guattari, MM, 249.

¹²¹⁷ Deleuze e Guattari, MM, 251.

O Anomal, que define o borde da multiplicidade, ten varias funcións, “non só bordea cada multiplicidade que determina (...), non só é a condición da alianza necesaria para o devir; tamén dirixe as transformacións de devir ou as pasaxes de multiplicidades sempre máis lonxe na liña de fuga” (Deleuze e Guattari, MM, 254).

15.1.2 Devir animal, devir muller e devir imperceptible

Como operación clasificatoria, falaremos de devires animais, do devir muller e do devir imperceptible ou molecular. O devir animal é malinterpretado polos aparatos teóricos clásicos, por exemplo no caso dos nenos lobo, ao entender que o neno “deviu ‘realmente’ un animal” (Deleuze e Guattari, MM, 275). Tampouco se trata dunha semellanza por imitación, ou dunha metáfora, “como se o neno autista, abandonado ou perdido, só devira o ‘análogo’ dun animal” (ibid). Estes razoamentos baséanse “nun culturalismo ou nun moralismo que invocan a irredutibilidade da orde humana: pois o neno non se transformou nun animal, só mantería unha relación metafórica con el” (ibid).

Para dicir tal cousa, os nosos autores aluden a Schérer e a Hocquenghem, que denuncia isto, propondo a existencia “dunha zona obxectiva de indeterminación ou de incertidume” (Deleuze e Guattari, MM, 275) que fai imposible distinguir a fronteira entre o animal e o humano. Así, en todos os nenos, independentemente da evolución que os leva a adultos, habería, hai lugar para outros devires, “que non son regresións, senón involucións creadoras” (Deleuze e Guattari, MM, 276), unha sorte de “*vodas contranatura*” (ibid) que os sitúan, que poden situarnos fóra do corpo programado¹²¹⁸.

Mais, a propia psicanálise non entendeu os devires animais que cada neno, ou cada persoa, pode atravesar. Os psicanalistas “masacraron o devir animal, no adulto e no

¹²¹⁸ Deleuze e Guattari, MM, 276.

nenos. Non viron nada. No animal ven unha representación dos pais. Non ven a realidade dun devir animal, non ven como é o afecto en si mesmo, a pulsión en persoa, non representa nada” (Deleuze e Guattari, MM, 263). E o corpo pode comporse con outros afectos, “con afectos doutro corpo, xa sexa para destruílo ou ser destruído por el, xa sexa para intercambiar con el accións e paixóns, xa sexa para compor con el un corpo máis potente” (Deleuze e Guattari, MM, 261). O problema é que nos rouban o corpo “para fabricar organismos opoñibles” (Deleuze e Guattari, MM, 278).

Ademais, Deleuze e Guattari¹²¹⁹ establecen unha relación entre o devir animal e a máquina de guerra, en tanto que esta funciona como anomal, como potencia anomal que é captada polo aparato do Estado, ao igual que o devir animal polas teorías da representación, ligadas ao antropocentrismo, pero, incluso nas sociedades primitivas, que o reducen “a relacións de correspondencia totémica” (Deleuze e Guattari, MM, 253). Ambas realidades son captadas polos centros de poder, igual que a Igrexa “non cesará de queimar aos bruxos, ou ben de reintegrar aos anacoretas na imaxe dulcificada dunha serie de santos que xa só teñen que ver co animal unha relación extrañamente familiar, doméstica” (ibid).

Pero, así como atopamos o devir animal, atopamos o devir muller, ou o devir imperceptible¹²²⁰. Porque a cuestión é que “o propio devir devén”, sen máis, e cámbiase de devir (Deleuze e Guattari, MM, 254). E así como dixemos que todos os devires son moleculares, “non formas, obxectos ou suxeitos molares que coñecemos fóra de nós, e que recoñecemos a forza de experiencia ou de ciencia, ou de costume” (Deleuze e Guattari, MM, 277), o devir muller non ten relación coa entidade molar que é unha muller “en tanto que está atrapada nunha máquina dual que a opón ao home, en tanto

¹²¹⁹ Vid. Deleuze e Guattari, MM, 252.

¹²²⁰ Cfr. Deleuze e Guattari, MM, 253.

que está atrapada pola súa forma, provista de órganos e de funcións, asignada como suxeito” (ibid).

O devir muller, logo, non é imitar esa entidade, senón “emitir partículas que entran en relación de movemento e de repouso, ou na zona de entorno dunha microfeminidade, é dicir, producir en nós mesmos unha muller molecular, crear a muller molecular” (Deleuze e Guattari, MM, 277). E isto non é patrimonio dos homes¹²²¹, tamén as mulleres deben facelo, en tanto que existe “unha política feminina molecular” (Deleuze e Guattari, MM, 278), que debe impregnar o campo social de átomos de feminidade. Así, se a rapaza devén muller molar, non está definida como tal polas características, deberes, responsabilidades, formas, etc., que unha sociedade lle impón, senón por producir “*n* sexos moleculares na liña de fuga, con relación ás máquinas duais” (ibid). “É o devir muller o que fai universal á rapaza” (Deleuze e Guattari, MM, 279).

Non é o suxeito o que devén, senón que o mesmo devir atrapa e despraza ao suxeito, envólveo e faino transitar en velocidades distintas de partículas. “O neno non devén adulto, como tampouco a rapaza devén muller; pero a rapaza é o devir muller de cada sexo, do mesmo xeito que o neno é o devir novo de cada idade. Saber envellecer non é manterse novo, é extraer da idade que se ten as partículas, as velocidades e lentitudes, os fluxos que constitúen a xuventude *desa* idade” (Deleuze e Guattari, MM, 279).

Todos os devires, entón, diríxense cara un devir imperceptible: “o imperceptible é o final inmanente do devir, a súa fórmula cósmica” (Deleuze e Guattari, MM, 280). O

¹²²¹ Deleuze e Guattari, MM, 277.

devir é un movemento de desterritorialización¹²²². En todos eles, en tanto que arranxos, os *filum* van conducindo duns a outros, “transforman uns noutros, atravesando portas e limiares” (Deleuze e Guattari, MM, 274). Así, como as drogas, din os nosos autores, poden modificar as coordenadas espazo-temporais, poden trasladarnos a un universo de micropercepcións, trasladarnos cara un devir molecular¹²²³.

15.1.3 Unha cuestión de minoría e de nomadismo

Cando se fala de calquera devir, ou dun devir molecular, estase a falar dun devir minoritario, no sentido de transitar por lugares non pautados polas ordenacións sociais, molares¹²²⁴. Pero, máis alá dos patróns impostos, de tales organizacións molares, existe un patrón dominante, un patrón baixo o que se constitúe o mundo. Nese sentido fálase dunha maioría, e maioría sempre “supón un estado de dominación” (Deleuze e Guattari, MM, 291). A maioría é o home branco adulto¹²²⁵.

Mais, tampouco se debe confundir minoría con minoritario¹²²⁶. Minoría será un “conxunto ou estado” (Deleuze e Guattari, MM, 291), mentres que minoritario se remite ao devir, ao proceso polo que un suxeito, dixemos, é capaz de fugarse das predeterminacións impostas a un corpo, das identidades convencionais, molares. Dáse unha desterritorialización do suxeito ou “só hai suxeito do devir como variable desterritorializada da maioría” (Deleuze e Guattari, MM, 292), porque os devires son moleculares e, dicimos, escapan da entidade molar baixo a que está bloqueados. Precisamente a súa potencia é a súa capacidade de imporse ao sistema maioritario, non

¹²²² Vid. Deleuze e Guattari, MM, 294.

¹²²³ Vid. Deleuze e Guattari, MM, 254.

¹²²⁴ Cfr. Deleuze e Guattari, MM, 291.

¹²²⁵ Sotirin 2005: 103.

¹²²⁶ Bogue 2005: 113.

invertindo “o criterio necesariamente tautolóxico da maioría” (Deleuze e Guattari, MM, 474), senón exercendo “unha forza dos conxuntos non numerables” (ibid).

E por ese movemento de fuga que é o devir, “a liña libérase do punto” (Deleuze e Guattari, MM, 293), tal que movemento nómade, para o que os puntos non son o elemento prioritario dos traxectos, senón a consecuencia, as etapas da súa viaxe¹²²⁷. Ou, “incluso se os puntos determinan os traxectos, están estritamente subordinados aos traxectos que determinan, á inversa do que sucede no sedentario” (Deleuze e Guattari, MM, 384). O punto chave do nomadismo é, entón, o espazo liso, aberto. E como tal, atópase ligado á intesión, por iso non se pode definir o nomadismo segundo o movemento: “mentres que o migrante abandona un medio que deviu amorfo ou ingrato, o nómade é o que non se vai, o que non quere irse, o que se aferra a ese espazo liso no que o bosque recúa, no que a estepa ou o deserto crecen, e inventa o nomadismo como resposta a ese desafío” (Deleuze e Guattari, MM, 385).

O propio do nómade sería a velocidade, que é intensiva, e non tanto o movemento, extensivo: “o movemento designa o carácter relativo dun corpo considerado como ‘un’, e que vai dun punto a outro; a velocidade, pola contra, constitúe o carácter absoluto dun corpo cuxas partes irreducibles (átomos) ocupan ou enchen un espazo liso á maneira dun torbellino” (Deleuze e Guattari, MM, 385). O nómade ten, entón, “un movemento absoluto” (Deleuze e Guattari, MM, 386), e é o “desterritorializado por excelencia” ou, se queremos, un vector de desterritorialización (ibid).

Así, nómade e minoría coinciden, ao entender que “o propio da minoría é exercer a potencia do non-numerable” (Deleuze e Guattari, MM, 474). A minoría

¹²²⁷ Deleuze e Guattari, MM, 385.

enténdese como o mesmo devir¹²²⁸, o movemento intensivo, sen desprazamento, polo que se franquean os límites, sen chegar a outro centro, senón sempre nas fronteiras, como a figura do anomal, no que se devén muller (fuxida do patrón cognitivo imperante) ou animal (proba de novas formas de percepción) ou, en definitiva, imperceptible ou molecular (deslocalización do punto de vista)¹²²⁹.

Ese devir molecular implica deixar atrás o estado de maioría, que sempre é un estado de dominación. Neste movemento os componentes moleculares mantéñense ligados e vincúlanse a outros mediante comunicacións transversais¹²³⁰, adoptando a forma do rizoma, forma propia dese plano molecular. Sempre un “entre-dous” que nada ten que ver coa metáfora: o devir non se conecta con outros puntos¹²³¹, senón que pasa entre eles, crece polo medio, marcando unha dirección perpendicular ou transversal a eles. Crece polo medio porque o “devir é rizoma” (Deleuze e Guattari, MM, 244).

15.2 Dimensións onto-éticas do rizoma e do Corpo sen Órganos

O rizoma que, como o nómade, só ten en conta as liñas, que constitúe multiplicidades, non de ‘tamaño’, “que reparten fixos e variables”, senón de ‘distancia’, “inseparables dunha variación continua” (Deleuze e Guattari, MM, 491), xa que están compostas por intensidades que non son adicionais, senón que implican un cambio de natureza. Multiplicidades rizomáticas, lisas, de manada, acentradas¹²³², de dimensións ou “de direccións cambiantes” (Deleuze e Guattari, MM, 25) que se metamorfosean ao cambiar de natureza. Multiplicidades sen principio nin fin, sen obxecto nin suxeito¹²³³.

¹²²⁸ Deleuze e Guattari, MM, 474.

¹²²⁹ Colebrook 2006: 217.

¹²³⁰ Fronte a filiación arbórea.

¹²³¹ Vid. Deleuze e Guattari, MM, 293.

¹²³² Deleuze e Guattari, MM, 491.

¹²³³ Deleuze e Guattari, MM, 25.

O rizoma pode entenderse como modo (bio)político de resistencia á molaridade esmagadora, en tanto que mapa “que debe ser producido, construído, sempre desmontable, conectable, alterable, modificable, con múltiples entradas e saídas, coas súas liñas de fuga” (Deleuze e Guattari, MM, 26). O rizoma, inclúe “todo tipo de devires” (ibid), e neste sentido é o modo polo que se pode alterar, facerse fugar, converterse un mesmo en fuga do estado de cousas actual. En tanto que é unha multiplicidade conectable con outras, é unha meseta, un *continuum* de intensidades, un tránsito pola intensión, polo que se deixa de ‘ser’ e se devén cun movemento do ‘e..e..e.’¹²³⁴. Trátase dunha conexión sen teleoloxía algunha, simplemente creando diferenza, abrindo novas posibilidades, novas vías. Un sistema aberto¹²³⁵, aquilo que está “entre-dous, entre dous medios” (Deleuze e Guattari, MM, 320).

Entón, o funcionamento social ou individual, pero ético e político, seguindo o modelo do rizoma distancia as subxectividades atrapadas na máquina, *socius*, de tal territorialización. Isto é, as máquinas desexantes como arranxos serían afectadas por liñas de fuga que as abrirían ao Corpo sen Órganos, entendéndoo como aquilo “que queda cando se suprimiu todo. E o que se suprime é precisamente o fantasma, o conxunto de significancias e de subxectivacións” (Deleuze e Guattari, MM, 157).

Por iso o Corpo sen Órganos se queixa da asfixia¹²³⁶, e rebota ou fai rebotar as máquinas e as súas conexións, porque non soporta a organización e “cada ruído da máquina se volve insoportable para o CsO” (Deleuze e Guattari, AE, 18). O feito de que a produción desexante, do desexo como *conatus*, como fluxo vital libre e indeterminado, se vexa sometido á determinación social (do *socius*), que impón a súa orde, obxectivos ou finalidades, fai que o desexo en estado puro, libre, intesión pura ou

¹²³⁴ Deleuze e Guattari, MM, 29.

¹²³⁵ Vid. Deleuze, C, 53.

¹²³⁶ Vid. Deleuze e Guattari, MM, 156.

CsO loite por desatarse dos códigos sociais, por descodificarse, por facer saltar as representacións impostas socialmente, por deixar de seguir enchendo, por non querer ser instrumento da produción social e devir a súa propia esencia: ser produción desexante¹²³⁷. O CsO recibe as forzas cósmicas e pode ser instrumento, medio para experimentar novas formas de vida¹²³⁸.

E vivir esta experiencia case “invivible” (Galván 2005: 325) é o que interesa: a remisión á profundidade diferencial e intensiva. Unha realidade ao límite do transcendental na que non hai nada que interpretar: “substituíde a anamnese polo esquecemento, a interpretación pola experimentación” (Deleuze e Guattari, MM, 157). Isto é unha forma de estar no mundo próxima ao zen: “atopade o voso CsO, sede capaces de facelo, é unha cuestión de vida ou morte, de xuventude ou vellez, de tristeza ou alegría. Todo se conxuga a ese nivel” (ibid). Mais hai que empregar a prudencia, a risco de caer no abismo, de transitar liñas de fuga de morte (deleómetros), xa que “moitos son os vencidos nesta batalla” (Deleuze e Guattari, MM, 156), aqueles que baleiran o seu Corpo sen Órganos, en vez de enchelo¹²³⁹. Non se pode desestratificar “salvaxemente” (Deleuze e Guattari, MM, 165).

E o CsO só pode ser enchido por intensidades, “só as intensidades pasan e circulan” (Deleuze e Guattari, MM, 158), e o CsO distribúeas no seu espazo intensivo, na súa materia intensa. Ese nivel é o do ovo, que tanto na ciencia coma no mito, se refire a unha “realidade intensiva, non indiferenciada, pero na que as cousas, os órganos, se diferencian unicamente por gradientes, migracións, zonas de entorno” (Deleuze e Guattari, MM, 168). “O ovo é o CsO” (Deleuze e Guattari, MM, 158) e non é anterior ao corpo, senón adxacente: non remite a capas de recordos, de

¹²³⁷ Cfr. Holland 2005: 58.

¹²³⁸ Vid. Beaulieu 2004: 181.

¹²³⁹ Deleuze e Guattari, MM, 158.

estratificacións, esquece o pasado e é en devir. “É a estrita contemporaneidade do adulto, do neno e do adulto, o seu mapa de densidades e de intensidades comparadas, e todas as variacións dese mapa” (ibid).

Este ovo, atravesado por eixos, por gradientes, por potenciais, limiares, zonas de densidade, este ovo, percorrido “por un fluxo de intensidade variable” (ibid), esta sorte de “matriz intensiva” (Deleuze, RL, 44) non só corre o risco de desestratificarse sen tino, senón que tamén pode atoparse nun estado “canceroso nun estrato que deviu proliferante” (Deleuze e Guattari, MM, 168). Entón, como fabricarse un CsO “que non sexa o CsO canceroso dun fascista en nós, ou o CsO baleiro dun drogadicto, dun paranoico ou dun hipocondríaco?” (ibid). Pois mediante arranxos capaces de conectarse co desexo, co *conatus*, de establecer as conexións co ser, coa inmanencia: traballar nun desexo que experimente¹²⁴⁰. Mediante unha máquina abstracta capaz de “investir efectivamente os desexos” (Deleuze e Guattari, MM, 168).

Atopar tal CsO é “unha involución creadora” (Deleuze e Guattari, MM, 169), non se trata, polo tanto, de ningunha regresión ao indiferenciado¹²⁴¹, isto é, non debe preponderar ningún plano de organización (formas, suxeitos, valores, funcións), estruturas coñecidas polos seus efectos, senón que o plano de inmanencia debe ser aprehendido máis alá das “funcións biolóxicas, das formas orgánicas ou dos valores histórico-culturais” (Sotirin 2005: 102). Trátase de conseguir “un corpo cheo” (Deleuze, ID, 332) mediante unha conectividade que asegure a actualización de intensidades ou singularidades. É, precisamente, o CsO cheo o que posibilita a conectividade con outros corpos desestratificados, mentres que “o CsO baleiro é un buraco negro para a subxectividade, onde nada acontece” (Bonta e Protevi 2004: 62).

¹²⁴⁰ Rajchman 2000: 13.

¹²⁴¹ Deleuze, MM, 169.

Falamos, logo, de conseguir unha experiencia de morte que non é a do suxeito, senón a experiencia do CsO, “circuito desterritorializado de todos os ciclos do desexo” (Deleuze e Guattari, MM, 342), o eterno retorno do novo.

15.3 A contraefectuación: unha subxectividade non sometida

Nese espazo de distribucións nómades é onde “cada pensamento emite unha distribución de singularidades” (Deleuze, LS, 80). Existe, entón, un xogo reservado para el (e para a arte), no que pode afirmar o azar, “facer do azar un obxecto de afirmación” (ibid), cunha vitoria asegurada aqueles que souberon xogar, que saben xogar, “é dicir, afirmar e ramificar o azar, en lugar de dividilo para dominalo, para apostar, para gañar” (ibid).

E afirmar o azar, segredo do eterno retorno¹²⁴², é entender que cada constelación de singularidades que se distribúen no espazo aberto, nómade, se comunica con outros sistemas, resoando con eles e implicándoos¹²⁴³. Isto é, ofrece ou fai proliferar as conexións cos demais acontecementos do *spatium*, percorre, se queremos, ou pode percorrer toda a liña do Aión: afirma todo o azar, en tanto que, dese xeito, cada tirada non é distinta, senón que é en si mesma unha serie. Digamos doutro modo: as tiradas “non son numericamente distintas. Son cualitativamente distintas, mais todas son as formas cualitativas dun só e mesmo tirar, ontoloxicamente un” (Deleuze, LS, 79).

Facelo, afirmar todo o azar, significa quere-lo, isto é, querer o acontecemento, “querer o que sucede en tanto que sucede” (Deleuze, LS, 153). Significa seguir as recomendacións dos sabios estoicos¹²⁴⁴. E as recomendacións pasan por comprender “o acontecemento puro na súa verdade eterna, independentemente da súa efectución

¹²⁴² Vid. Deleuze, LS, 265.

¹²⁴³ Deleuze, LS, 79.

¹²⁴⁴ Deleuze, LS, 153.

espazo-temporal, como, á vez, eternamente por vir e xa pasado segundo a liña do Aión” (Deleuze, LS, 156). Mais o sabio estoico, que distingue entre o acontecemento puro e os corpos ou actualizacións¹²⁴⁵, quere a encarnación do acontecemento incorporeal “nun estado de cousas e no seu propio corpo, na súa propia carne”, porque o efecto herda a causa (ibid).

Ao querer o acontecemento puro e a súa efectución adóptase unha actitude que permite estar á altura das circunstancias, é dicir, ser digno do que sucede, do que nos sucede. Non ten relación, isto, coa resignación, que moi probablemente está vinculada aínda ao resentimento, senón cunha sorte de “intuición volitiva ou transmutación” (Deleuze, LS, 158). Se o resentimento é “captar o que nos sucede como inxusto e non merecido (sempre e por culpa dalguén)” (Deleuze, LS, 157), a resignación non pode ser menos que asumir o que acontece con esa consciencia. Porén, falamos dun modo de estar, dun modo de vivir que implica querer o que ocorre “e desprender de aí o acontecemento, facerse fillo dos seus propios acontecementos e, con isto, renacer, volver a darse un nacemento, romper co nacemento de carne” (Deleuze, LS, 158).

Deleuze bota man da figura do actor para explicar o xeito en que representa, impasible, algo que é “aínda futuro e xa pasado” (Deleuze, LS, 159), é dicir, dende o instante interpreta algo “que se adianta e se atrasa” (ibid). Non interpreta un personaxe, di, senón un tema, o tema que é o acontecemento. O actor non solapa a súa personalidade con outra, senón que tensa a propia “para abrirse a un papel impersoal e preindividual” (ibid). O actor dobra a liña de efectución do acontecemento, xa que o

¹²⁴⁵ Patton 2006: 112.

efectúa, pero non do modo en que o acontecemento se efectúa, senón o seu “contorno ou esplendor” (ibid): realiza unha contraefectuación¹²⁴⁶.

Para conseguir tal actitude impasible, para efectuar o acontecemento dobrando a súa liña, cunha representación impasible, preindividual, dicimos, é preciso afastarse dos temores que como humanos se senten ante o que sucede, terrores, medos, tristezas, que nos conducen ao resentimento. Para afastarse de tal actitude cómpre o humor, “que é inseparable dunha forza selectiva” (Deleuze, LS, 159). Realiza, logo, unha selección, selección nos encontros, en termos de Spinoza, selección no acontecemento puro, nos termos da *Lógica do sentido*¹²⁴⁷.

Polo tanto, é preciso operar, como actor, a contraefectuación do acontecemento, captando o acontecemento puro. Iso faise dende a liberdade, e a liberdade mesma é a consecuencia¹²⁴⁸. Como facelo? Como desprazarse na superficie dos acontecementos e non manterse na beira, como a vítima¹²⁴⁹? Como realizar, en definitiva, a contraefectuación? Dobrando a liña de efectuación do acontecemento limitando tal efectuación, interpretándoa, transfigurándoa¹²⁵⁰. “A contraefectuación non é nada, é a do bufón cando opera soa e pretende valer polo que puido suceder. Pero ser o mimo do que sucede efectivamente, dobrar a efectuación cunha contraefectuación, a identificación cunha distancia, como o actor verdadeiro ou bailarín, é dar á verdade do acontecemento a sorte única de non confundirse coa súa inevitable efectuación, á fenda a sorte de sobrevoar o seu campo de superficie incorporal sen deterse no renxer de cada

¹²⁴⁶ Deleuze, LS, 159.

¹²⁴⁷ Deleuze, LS, 159.

¹²⁴⁸ Vid. Deleuze, LS, 161.

¹²⁴⁹ Cfr. Deleuze, LS, 165.

¹²⁵⁰ Vid. Deleuze, LS, 168.

corpo, e a nós o ir máis lonxe do que criamos poder” (Deleuze, LS, 169). Isto é, a contraefectuación libera o acontecemento, libéranos¹²⁵¹.

Polo tanto, o sabio é capaz de atopar a interioridade das causas, así como manter “relacións moi especiais que se establecen entre os efectos nun elemento de pura exterioridade” (Deleuze, LS, 176). O sabio é libre nun dobre sentido. E entende que os acontecementos-efectos son expresión das causas, así como dos demais acontecementos-efectos ou casi-causas, deixando a un lado a relación de causalidade¹²⁵², por moito que algúns acontecementos sexan compatibles entre si, ou non.

A distancia que consegue con respecto ás efectuacións dos acontecementos fai que o seu *eu* coincida cunha disxunción¹²⁵³, cunha diverxencia que pasa por prescindir da exclusión de predicados, polos que unha cousa é atribuída a eles en función do seu concepto, para achegarse á comunicación dos acontecementos: isto é, “cada cousa ábrese ao infinito de predicados polos que pasa, á vez que perde o seu centro, é dicir, a súa identidade como concepto ou como *eu*” (Deleuze, LS, 181). Entón, neste carácter afirmativo no que cada serie de singularidades se afirma, se expresa, en disxuncións inclusivas, o *eu* é o punto de disxunción a partir do cal se liberan os acontecementos, en tanto que se comprenden, dixemos, na súa verdade eterna, e non na súa efectuación. Isto é, compréndense como acontecementos puros, e non como cousas entendidas segundo un pensamento representativo. “Esta é a contraefectuación: distancia infinitiva, en lugar de identidade infinita” (Deleuze, LS, 182).

¹²⁵¹ Vid. Deleuze, LS, 169.

¹²⁵² Deleuze, LS, 176.

¹²⁵³ Cfr. Deleuze, LS, 182.

Os acontecementos, logo, libéranse cando o suxeito, como actor ou bailarín “extrae o acontecemento puro que comunica con todos os outros e volve sobre si mesmo a través de todos os outros, con todos os outros. Fai da disxunción unha síntese que afirma o disxunto como tal e fai resoar cada serie na outra (...): explorar todas as distancias, pero sobre unha mesma liña, e correr moi axiña para permanecer no mesmo sitio” (Deleuze, LS, 185). É un momento, non de incorporación, senón de operación. Un presente de superficie do Aión, e non un presente profundo do Cronos: “non o presente da subversión nin o da efectución, senón o da contraefectuación, que impide que aquela derroque a esta, que impide que esta se confunda con aquela, e que vén redobrar a dobrez” (Deleuze, LS, 175).

É así como é posible converterse “en donos das efectuacións e das causas” (Deleuze, LS, 216), conducindo o acontecemento á súa transmutación¹²⁵⁴, tomando a súa parte inefectuable¹²⁵⁵. É aí onde reside “a nosa liberdade máis alta” (Deleuze, LS, 215), disolvendo o noso *eu* na superficie, de xeito que emita singularidades, de xeito que se sitúe fóra da ferida narcisista¹²⁵⁶.

O individuo, vemos, xa non é o indivisible, deixa de ser percibido como tal e enténdese a súa indeterminación, que en absoluto significa algo inacabado, senón a súa potencia¹²⁵⁷. Non é a individuación dunha forma, senón unha individuación intensiva, e polo tanto “móbil e comunicante” (Zourabichvili 2004: 148), ou provisional¹²⁵⁸. Non fixación e desenvolvemento, senón división incesante¹²⁵⁹. Hai que entenderse, entón,

¹²⁵⁴ Deleuze, LS, 216.

¹²⁵⁵ Vid. Deleuze, LS, 225.

¹²⁵⁶ Deleuze, LS, 217.

¹²⁵⁷ Cfr. Zourabichvili 2004 : 158.

¹²⁵⁸ Cfr. Galván 2005 : 319.

¹²⁵⁹ Vid. Quintanar 2007 : 700.

para reformar a individuación, como acontecemento e non como suxeito ou eu¹²⁶⁰. Tras o exercicio de despersonalización o individuo compréndese agora como un mesmo corpo, pero con distintas relacións de velocidade e movemento, abríndose ao espazo das forzas diverxentes¹²⁶¹. Isto é, un *eu* que se reinventa¹²⁶².

Estas son as aventuras de Alicia. A perda do nome é a viaxe: “cando os substantivos e adxectivos comezan a diluírse, cando os nomes de parada e descanso son arrastrados polos verbos de puro devir e se deslizan na linguaxe dos acontecementos, pérdese toda identidade para o eu, o mundo e Deus” (Deleuze, LS, 27). Isto destrúe a asignación de identidades fixas e o individuo debe pór en práctica “a súa capacidade para transformarse, para quebrarse a favor dun dispositivo futuro, ou ben, ao contrario, para cerrarse en torno ás liñas máis duras, máis ríxidas, máis sólidas” (Deleuze, RL, 310).

15.4 Subversión e variación: movementos ontolóxicos a partir do tatexo

Máis: fronte ao pensamento tradicional, dual, arbóreo, vinculado ao poder, Deleuze propón non unha inversión, senón a súa “perversión” (LS, 15). Isto amplíase a toda creación, a todo artefacto cultural, do coñecemento á arte. Calquera produción cultural ten o seu polo neurótico e o seu polo esquizo, isto é, pode estar ligada a unha axiomática social que o integra na organización de poder, mercado ou *statu quo* sociopolítico, ou pode ser un elemento desterritorializador, pura experimentación, sen finalidade¹²⁶³. A mesma inversión da imaxe tradicional do pensamento é un acto

¹²⁶⁰ Cfr. Barroso 2006 : 196.

¹²⁶¹ Cfr. Martínez 1997 : 31.

¹²⁶² Vid. Navarro Casabona 2001 : 119.

¹²⁶³ Vid. Deleuze e Guattari, AE, 381.

político, non ideolóxico, pero noopolítico: o pensamento como creación e non como reflexión é a forza de resistencia ou fuga¹²⁶⁴.

15.4.1 Dimensión ontolóxica dunha arte desterritorializada: en busca do acontecemento puro

“A cousa é independente do creador” (Deleuze e Guattari, QF, 164) e, logo, tamén do seu modelo¹²⁶⁵. O feito de que se presente a obra como un ser en si, coma “un ser de sensación, e nada máis” (Deleuze e Guattari, QF, 165) é a presentación da súa desterritorialización. Porque a obra é concebida como un bloque de sensacións¹²⁶⁶, de perceptos e afectos que, como tales supoñen unha desterritorialización con respecto ás percepcións e afeccións: “os perceptos xa non son percepcións, son independentes dun estado de quen os experimenta; os afectos xa non son sentimentos ou afeccións, desbordan a forza dos que pasan por eles. As sensacións, perceptos e afectos son *seres* que valen por si mesmos e exceden calquera vivencia” (ibid).

É dicir, as sensacións exceden, sobrepasan a experiencia do creador, así como ao que serviu de referente¹²⁶⁷, ou ao propio material, ou mesmo á composición dese material¹²⁶⁸. Isto é, a obra de arte fai que a súa materialidade saia da súa natureza como *res extensa* e deveña un bloque de sensacións¹²⁶⁹. Ademais, o feito de que a obra vaia da percepción ao percepto, das afeccións ao afecto¹²⁷⁰ implica que o autor é quen de devir imperceptible, xa que os afectos “son precisamente eses devires non humanos” (Deleuze e Guattari, MM, 170), así como os perceptos, “as paisaxes non humanas” (ibid). O artista, logo, en tanto que “desborda os estados perceptivos e as fases afectivas

¹²⁶⁴ Cfr. Dias 1995: 131.

¹²⁶⁵ Deleuze e Guattari, QF, 164.

¹²⁶⁶ Vid. Deleuze e Guattari, QF, 198.

¹²⁶⁷ Deleuze e Guattari, QF, 167.

¹²⁶⁸ Vid. Deleuze e Guattari, QF, 168.

¹²⁶⁹ Cfr. Beaulieu 2004: 168.

¹²⁷⁰ Deleuze e Guattari, QF, 171.

da vivencia” (Deleuze e Guattari, QF, 172), é “un vidente, alguén que devén” (ibid). Alguén que ve algo demasiado grande na mesma vida¹²⁷¹ e se instala, é capaz de instalarse e re-crealo nun nivel suprapersoal, máis alá do autobiográfico ou psicolóxico¹²⁷², devindo nese terreo non humano e facendo devir ao espectador da obra con el: non só crea os afectos ou os conceptos ou visións, senón que “nos fai devir con eles, tómanos no composto” (Deleuze e Guattari, QF, 177).

A arte debe abrírnos ás forzas da vida¹²⁷³ e, precisamente, o devir é posible porque un afecto non é a pasaxe dun “estado vivido a outro” (Deleuze e Guattari, QF, 174), senón o mesmo devir, non humano, dixemos, do individuo. O devir non é unha transformación, senón unha pasaxe dunha cousa a outra, a través dunha zona de indeterminación¹²⁷⁴ molecular, un volverse imperceptible¹²⁷⁵ atravesando o vivido e o vivible e atopando a vida mesma¹²⁷⁶. Trátase, entón, esquecer as biografías e as neuroses¹²⁷⁷ e, pola contra, atopar “a potencia do impersoal que non é unha xeneralidade, senón unha singularidade na súa expresión máis elevada” (Deleuze, CC, 13). Trátase, entón, de saturar o átomo¹²⁷⁸, de crear compostos de sensacións “que se transforman, vibran, abrázanse ou resquebráxanse” (Deleuze e Guattari, QF, 177) máis alá do vivido e, neste sentido, o artista sempre engade “variedades novas ao mundo” (ibid). Porque ao saír das percepcións e afeccións está saíndo do dominante “nun medio natural, histórico e social” (Deleuze e Guattari, QF, 199).

¹²⁷¹ Deleuze e Guattari, QF, 174.

¹²⁷² Ibid.

¹²⁷³ Goodchild 1996: 193.

¹²⁷⁴ Cfr. Deleuze e Guattari, QF, 175.

¹²⁷⁵ Deleuze, CC, 43.

¹²⁷⁶ Cfr. Deleuze, CC, 11 e CC, 43.

¹²⁷⁷ Deleuze, CC, 14.

¹²⁷⁸ Vid. Deleuze e Guattari, QF, 173.

Iso si, a obra supón unha reterritorialización do composto de sensacións, dos afectos e perceptos, en tanto que é unha materialización¹²⁷⁹, en tanto que “traza un plano de composición” (Deleuze e Guattari, QF, 199) neutralizado, un finito que restaura o infinito¹²⁸⁰, xa que a arte “toma un anaco de caos nun marco, para formar un caos composto que se volve sensible” (Deleuze e Guattari, QF, 207). A arte “loita co caos, pero para facer que xurda unha visión que a ilumine un instante, unha Sensación” (Deleuze e Guattari, QF, 205). Isto non é a reprodución do sensible, senón o ser do sensible, “capaz de volver dar o infinito” (Deleuze e Guattari, QF, 203).

A arte é, logo, “unha liña de universo ou de desterritorialización” (Deleuze e Guattari, QF, 187). Filtra, dalgún xeito, as forzas cósmicas, seleccionándoas¹²⁸¹, é capaz de “mostrar en si mesmas as forzas invisibles” (ibid). O artista é, entón, “o morador dun universo que soporta a casa” (Deleuze e Guattari, QF, 182), lembrando o terceiro paso do ritornelo¹²⁸², de modo que conxuga a casa e o universo, de modo que selecciona as forzas do caos e as selecciona nun territorio¹²⁸³, entrando estas na casa¹²⁸⁴. Por iso o territorio adquire aquí unha autonomía absoluta que o libera de si mesmo, que apunta directamente á súa desterritorialización, ao espazo desterritorializado que trae consigo, porque, precisamente, “produce un ritornelo desterritorializado” (Deleuze e Guattari, MM, 353), e lánzao ao Cosmos¹²⁸⁵. Apunta, digamos, directamente as forzas que provocan a sensación (e que precisan do corpo para provocar tal sensación).

¹²⁷⁹ Deleuze e Guattari, QF, 199.

¹²⁸⁰ Vid. Deleuze e Guattari, QF, 200.

¹²⁸¹ Deleuze e Guattari, QF, 184.

¹²⁸² Vid. 7.6 O ritornelo.

¹²⁸³ “O territorio será o primeiro efecto da arte. O artista, o primeiro ser humano que fai unha marca” (Deleuze e Guattari, MM, 322).

¹²⁸⁴ Cfr. Deleuze e Guattari, QF, 188.

¹²⁸⁵ Deleuze e Guattari, MM, 353.

O tema, entón, é “como crear a sensación a partir das forzas invisibles do corpo” (Tudela 2005: 109). Así o mostraba Deleuze coas palabras de Bacon: “quixen pintar o berro antes que o horror” (BLS, 45), antes que a figuración, e esta violencia da sensación afecta directamente sobre o sistema nervioso¹²⁸⁶. Pero esa violencia da sensación provén desas forzas invocadas que veñen do cosmos: por unha banda, o artista funciona como un “artesán cósmico” (Deleuze e Guattari, MM, 348), por outra, a invocación ao cosmos non é ningunha metáfora, “ao contrario, a operación é efectiva dende o momento no que o artista pon en relación un material con forzas de consistencia ou consolidación” (Deleuze e Guattari, MM, 349). A desterritorialización operada polo signo do cosmos é entendida como unha chegada, precisamente, á terra cósmica. Todo ten que ver co molecular¹²⁸⁷.

A sensación vincúlase á noción de diagrama¹²⁸⁸: definir a pintura por trazos e manchas e non por pincel e cabaleta é unha definición manual¹²⁸⁹, porén, “hai que sentilo” (Deleuze, CD, 97), xa que determina unha tensión, non un obxecto. O diagrama non é un código, e ten o perigo do embrollo, da mezcolanza. Precísase o equilibrio da tensión¹²⁹⁰: non é que a forma se transforme, senón que se dá “unha descomposición da materia que nos entrega aos seus liñamentos e ás súas granulacións” (Deleuze, BLS, 107). Esas liñas e granulacións das que se fala cruzan un espazo heteroxéneo, liso, non xerárquico, un plano de composición de variación continua¹²⁹¹. Esta arte (nómade, desterritorializada) fainos viaxar a unha porción do ser, a unha esencia-acontecemento capturada entregada nun estado relaxado¹²⁹². Unha reminiscencia, unha exploración da

¹²⁸⁶ Deleuze, BLS, 46.

¹²⁸⁷ Deleuze e Guattari, MM, 349.

¹²⁸⁸ Vid. 7.1 O plano de consistencia ou Corpo sen Órganos.

¹²⁸⁹ Deleuze, CD, 97.

¹²⁹⁰ Ibid.

¹²⁹¹ Cfr. Deleuze e Guattari, MM, 502.

¹²⁹² Deleuze, PS, 78.

memoria involuntaria¹²⁹³. Non é memoria psicolóxica, senón ontolóxica, non remite “a algo que aconteceu, senón que bisbea ao oído do provir as sensacións persistentes que encarnan o acontecemento” (Deleuze e Guattari, QF, 178).

Tal imaxe virtual que a arte encarna “non é un estado psicolóxico ou unha consciencia” (Deleuze, IT, 112). Tales imaxes virtuais en estado puro, tal e como Bergson as denomina para distinguilas dos recordos psicolóxicos, biográficos, personalizados¹²⁹⁴, non se definen en función dun novo presente definido como posterior ao antigo, “segundo unha lei cronolóxica” (Deleuze, IT, 111), senón en función dun presente do que ela “é pasado, absoluta e simultaneamente” (ibid). Isto é, vese nesa imaxe “a perpetua fundación do tempo, o tempo non cronolóxico” (Deleuze, IT, 114), “un pouco de tempo en estado puro” (ibid), o Aión, que coincide coa vida non orgánica captada polo vidente¹²⁹⁵. É a imaxe “que dá ao que cambia a forma inmutable na que o cambio se produce” (Deleuze, IT, 31), producida pola indagación dunha memoria, dicimos, non psicolóxica, senón “máis profunda, memoria do mundo que explora directamente o tempo” (Deleuze, IT, 61). E quen é capaz de captala, o vidente, non se somete a unha dinámica de acción-reacción¹²⁹⁶, senón que aparece como espectador dos acontecementos que aparecen cunha certa “abstracción” (Deleuze, IT, 68). Esta abstracción non hai que entendela nun sentido platónico¹²⁹⁷, fronte a unha concrección material, senón en tanto que son situacións “ópticas e sonoras puras” (Deleuze, IT, 25) que nos trasladan ou que nos ofrecen o mesmo tempo do devir.

¹²⁹³ Ibid.

¹²⁹⁴ Vid. Deleuze, IT, 111.

¹²⁹⁵ Deleuze, IT, 114.

¹²⁹⁶ Deleuze, IT, 13.

¹²⁹⁷ “A liña abstracta é o afecto dos espazos lisos, e non o sentimento de angustia que apela á estriaxe” (Deleuze e Guattari, MM, 503).

É dicir, “contemplacións puras” que “alcanzan o absoluto”, o tempo das velocidades absolutas, que “aseguran inmediatamente a identidade do mental e o físico, do real e o imaxinario, do suxeito e o obxecto, do mundo e do eu” (Deleuze, IT, 30). Polo tanto, entramos en relación con “elementos suprapersoais” (Deleuze, IT, 88), con acontecementos puros capaces de ser extraídos da imaxe actual cando esta “cristaliza coa súa propia imaxe virtual” (Deleuze, IT, 98). Os acontecementos entran na obra, ben sexa a partir dos seus efectos, quedando o acontecemento puro fóra da imaxe¹²⁹⁸, ben sexa a partir das contemplacións do cotiá, que alcanzan ese absoluto¹²⁹⁹, ben sexa mediante a renuncia á representatividade ou immediatez do obxecto e, derivado disto, mediante a renuncia ás situacións sensoriomotrices¹³⁰⁰. A visión destes acontecementos puros móstraos de xeito que exceden as súas efectuacións¹³⁰¹, que “escapan dos estados de cousas” (Deleuze, CC, 37) e sitúan a mesma obra deslizándose por nun espazo de superficie, ou a mesma obra crea superficie¹³⁰², horizontalidade sen espesor onde “os acontecementos puros e sen mistura brilan por riba dos corpos misturados, por riba das súas accións e das súas paixóns enmarañadas” (Deleuze, CC, 39).

15.4.2 Dimensión política da arte desterritorializada: uso minoritario e tatexo

As forzas da arte, entón, deveñen cósmicas, en tanto que se dan desestratificacións e descodificacións. Mais para iso, para que o material non recaia nunha masa estatística, é necesario que estea suficientemente molecularizado¹³⁰³. De feito, na arte moderna “unha forza inmensa actúa nun espazo infinitesimal” (Deleuze e

¹²⁹⁸ Coma no cinema de Antonioni (Deleuze, IT, 40).

¹²⁹⁹ Coma no cinema de Ozu (Deleuze, IT, 30).

¹³⁰⁰ Coma no cinema de Robbe-Grillet (Deleuze, IT, 25) ou no neorrealismo (Deleuze, IT, 14).

¹³⁰¹ Vid. Deleuze, CC, 23.

¹³⁰² Deleuze, CC, 37.

¹³⁰³ Cfr. Deleuze e Guattari, MM, 347.

Guattari, MM, 346), e esa forza é cósmica, xa non terrestre. O problema que xorde é o da consolidación, como se consegue¹³⁰⁴? Mediante un ritornelo que sintetice o molecular e o cósmico¹³⁰⁵, unha síntese que se deba á sobriedade dos arranxos realizados, a risco do ruído¹³⁰⁶. O material, logo, ten tres características: “é un material molecularizado; está en relación coas forzas a captar; defínese polas operacións de consistencia que se basean nel” (Deleuze e Guattari, MM, 348).

Se no romanticismo as forzas que se captaban eran as da terra, as do pobo, agora o pobo aparece molecularizado: “o artista abandona as súas figuras románticas, renuncia tanto ás forzas da terra como ás do pobo. Pois o combate, se é que existe, mudou de terreo. Os poderes establecidos ocuparon a terra, e crearon organizacións populares. Os *mass-media*, as grandes organizacións populares, do tipo partido e sindicato, son máquinas de reproducir, máquinas de difuminar, e que interfíren efectivamente todas as forzas terrestres populares” (Deleuze e Guattari, MM, 348). A tarefa do artista é, entón, xerar outras poboacións moleculares, poboacións que se abran ao cosmos¹³⁰⁷, para contrarrestar o bombardeo molecular daquilo que somete a poboación, que pecha os arranxos e os precipita a un buraco negro¹³⁰⁸, a saber, o poder político e económico.

“Se os nosos gobernos teñen que ver co molecular e o cósmico, as nosas artes tamén atopan aí a súa tarefa” (Deleuze e Guattari, MM, 349), e para implementala o pobo e a terra deben devir vectores “dun cosmos que os arrastra; entón o propio cosmos será arte” (ibid). A materia, entón, ten que estar “suficientemente desterritorializada” (Deleuze e Guattari, MM, 350) para que xorda o molecular, a materia molecular, que fai nacer “puras forzas que xa só poden ser atribuídas ao Cosmos” (ibid). Tales forzas,

¹³⁰⁴ Deleuze e Guattari, MM, 346.

¹³⁰⁵ Deleuze e Guattari, MM, 347.

¹³⁰⁶ Deleuze e Guattari, MM, 348.

¹³⁰⁷ Deleuze e Guattari, MM, 349.

¹³⁰⁸ Ibid.

consecuencia da liberación do molecular, non son captadas directamente como forzas, “senón reflectidas nas relacións da materia e da forma. Así pois, trátase máis ben de limiares de percepción, de limiares de discernibilidade, que pertencen a tal ou tal arranxo” (ibid). Porque, abandonada a terra, pódese caer nun buraco negro ou abrirse ao cosmos¹³⁰⁹. Hai que ter tino, xa que canta máis desterritorialización se dea, máis perigo de reterritorializacións se dá¹³¹⁰: hai que empregar, logo, ritornelos desterritorializados, lanzados ao cosmos, “abrir o arranxo ás forzas cósmicas” (Deleuze e Guattari, MM, 353). Non pretender crear un sistema, só “liñas e movementos” (ibid).

Atopar, entón, un movemento de variación continua na materia desterritorializada, onde xa non cabe distinguir entre forma de expresión e forma de contido¹³¹¹. Tal variación continua só ten “liñas ascéticas, un pouco de herba e de auga pura” e conséguese por “sobriedade, subtracción creadora” (Deleuze e Guattari, MM, 102). Conséguese, xa en termos de creación literaria, mediante os tensores, que “non coinciden con ningunha categoría lingüística; porén, son valores pragmáticos esenciais” (ibid). Mediante os tensores, a lingua tende cara o seu límite, asegurándose o seu uso intensivo. Un tensor pode ser a conxugación ‘e...e...e...’, porque pon a lingua en variación continua¹³¹², sendo cada termo, cada bifurcacións “unha zona de variación” (Deleuze, CC, 152) e facendo, así, vibrar á lingua e efectuando a súa potencia “de heteroxénese e de modulación” (ibid), isto é, a potencia dun movemento continuo e variable.

¹³⁰⁹ Deleuze e Guattari, MM, 351.

¹³¹⁰ Ibid.

¹³¹¹ Cfr. Deleuze e Guattari, MM, 111.

¹³¹² Deleuze e Guattari, MM, 102.

Tal emprego da conxunción é fondamente rizomático: é o tecido do rizoma¹³¹³, un non empezar nin acabar, un movemento transversal que pode “derribar a ontoloxía, destituír o fundamento, anular fin e comezo” (Deleuze e Guattari, MM, 29), que fai caer, en definitiva, o verbo ser, o modelo arbóreo, transcendente, centralizado, vertical, xerárquico¹³¹⁴. Multiplicidade que realiza unha micropolítica¹³¹⁵ pola que “a hexemonía do significante queda cuestionada” (Deleuze e Guattari, MM, 20), multiplicidade que é contrapoder nos recovecos, fronte ao poder dos recovecos¹³¹⁶.

Así, fronte a unha lingua, os dialectos¹³¹⁷, os usos minoritarios da lingua, que non teñen que ver con “ningunha astucia tipográfica, ningunha habilidade léxica, combinación ou creación de palabras, ningunha audacia sintáctica” (Deleuze e Guattari, MM, 26), senón creacións tipográficas, léxicas ou sintácticas que non pertencen “á forma de expresión dunha unidade oculta, para devir elas mesmas unha das dimensións da multiplicidade considerada” (ibid).

Polo tanto, non existen dúas linguas, maior e menor, senón dous usos ou tratamentos¹³¹⁸, segundo se empreguen as súas variables para extraer delas constantes ou para polas en estado de variación continua. Porque constante e variable non se opoñen, senón que constante é só “un tratamento da variable que se opón ao outro tratamento, ao da variación continua” (Deleuze e Guattari, MM, 106). Mediante a consecución da variación continua, desprégase “un *continuum* que arrastra todos os compoñentes” (ibid).

¹³¹³ Vid. Deleuze e Guattari, MM, 29.

¹³¹⁴ Cfr. Deleuze e Guattari, MM, 22.

¹³¹⁵ Deleuze e Guattari, MM, 13.

¹³¹⁶ Deleuze, CC, 59.

¹³¹⁷ Vid. Deleuze e Guattari, MM, 13.

¹³¹⁸ Deleuze e Guattari, MM, 106.

Trátase, entón, dun devir menor da lingua maior: “o problema non é o dunha distinción entre lingua maior e lingua menor, senón o dun devir” (Deleuze e Guattari, MM, 107). Tampouco se trata de reterritorializarse nun dialecto, simplemente de desterritorializar a lingua, porque “as linguas menores non existen en si mesmas: só existen con relación a unha lingua maior” (ibid). Maioría, díxose¹³¹⁹, é só un estado de dominación, e “calquera determinación distinta da constante será, logo, considerada como minoritaria” (Deleuze e Guattari, MM, 107). A lingua menor, entón, é só un devir minoritario da lingua maior, sendo o devir sempre minoritario¹³²⁰ en tanto que escapa do modelo, do sistema homoxéneo e constante, dominante, que é a maioría¹³²¹. Un devir potencial de todo o mundo ou algo así como recomendaba Castaneda, nomeado por Deleuze e Guattari: “Experimenta en lugar de significar e interpretar! Atopa ti mesmo os teus lugares, as túas territorialidades, as túas desterritorializacións, o teu réxime, as túas liñas de fuga! Semiotiza ti mesmo en lugar de buscar na túa infancia prefabricada e na túa semioloxía de occidental...!” (Deleuze e Guattari, MM, 141). Devir, entón, “é o movemento grazas ao que a liña se libera do punto, e fai indiscernibles os puntos: rizoma, o oposto á arborescencia, liberarse da arborescencia. O devir é unha antimemoria” (Deleuze e Guattari, MM, 293), tendo coidado sempre da memoria molecular, factor de integración nun sistema molar ou maioritario¹³²².

A minoría, entón, non ten relación co número, co numerable: “unha minoría pode ser numerosa ou incluso infinita, e igual acontece coa maioría” (Deleuze e Guattari, MM, 473). A minoría ten relación co innumerable, así como a maioría ten relación co numerable, isto é, defínense na súa relación interna co número. E o que caracteriza ao innumerable “non é o conxunto nin os elementos, máis ben é a conexión,

¹³¹⁹ Vid. Subapartado 15.1.3 Unha cuestión de minoría e de nomadismo.

¹³²⁰ Deleuze e Guattari, MM, 291.

¹³²¹ Deleuze e Guattari, MM, 108.

¹³²² Deleuze e Guattari, MM, 293.

o ‘e’, que se produce polos elementos; entre os conxuntos, e que non pertence a ningún dos dous, que lles escapa e constitúe unha liña de fuga” (ibid). E o que debe facer a minoría é, precisamente, “exercer a potencia do non numerable” (Deleuze e Guattari, MM, 474), isto é, implementar un devir que “destrúe o equilibrio dominante dos conxuntos numerables” (Deleuze e Guattari, MM, 475).

Dixemos, conséguese sendo estranxeiro na propia lingua¹³²³, pondo a lingua en variación mediante a conxunción ‘e’, porque “sempre houbo unha loita entre o verbo ‘ser’ e a conxunción ‘e’ (Deleuze e Guattari, MM, 101), pondo esta todo en variación. Hai, logo, que facer tatear á lingua, isto é “poñer en variación todos os elementos lingüísticos, e mesmo os non lingüísticos, as variables de expresión e as variables de contido” (ibid). Aplicar un tratamento creador que xere un uso menor da lingua “construíndo un *continuum* de variación, axustando todas as variables para, á vez, limitar as constantes e estender as variacións: facer tatear a lingua, facela ‘piar’..., despregar tensores en toda a lingua, incluso escrita, e obter dela berros, alturas, duracións, timbres, acentos, intensidades” (Deleuze e Guattari, MM, 106). Ou empregar palabras “pero creando unha sintaxe que as fai entrar na sensación, ou que fai tatear a lingua corrente, ou estremecerse, ou berrar, ou ata cantar: é o estilo, o ‘ton’, a linguaxe das sensacións, ou a lingua estranxeira na lingua, a que reclama un pobo futuro” (Deleuze e Guattari, QF, 178).

Neste fender buracos na lingua¹³²⁴, facéndoa saír dos camiños xa andadados, dos sucos¹³²⁵ definidos, a lingua adquire unha potencia subversiva, a do delirio que é, non patolóxico, senón “creación dunha saúde, ou esta invención dun pobo, é dicir unha

¹³²³ Vid. Deleuze e Guattari, MM, 102.

¹³²⁴ Cfr. Deleuze, CC, 9.

¹³²⁵ Deleuze, CC, 17.

posibilidade de vida” (Deleuze, CC, 16). Créase, entón, unha lingua que devén¹³²⁶, e devén cara o seu límite mediante este procedemento, unha gramática do desequilibrio¹³²⁷, que desfai “as designacións, os significados, as traducións” (Deleuze, CC, 36). Unha tensión na lingua que a fai afrontar ao seu exterior, mais tal exterioridade é “o exterior da linguaxe, non está no exterior” (Deleuze, CC, 157). En tanto que tal exterioridade non está situada fóra da lingua, senón nela mesma, trátase dun exterior inmanente. E tal exterior inmanente, acadado coa lingua tensionada ata tal punto, remite ao mesmo silencio: “toda linguaxe acada un límite que debuxa o seu exterior e se enfronta ao silencio” (Deleuze, CC, 158), así como Artaud “afronta as letras e os órganos, mais para facelos pasar ao outro lado, en sopros inarticulados, a un Corpo sen Órganos indescompoñible” (Deleuze, CC, 31).

Esta tensión prodúcese cando o escritor “se volve tatexo da lingua: fai tatexar a lingua como tal” (Deleuze, CC, 150), conseguindo unha linguaxe intensiva. Ora ben, tanto se pode tatexar, que é “unha repetición, unha proliferación, unha bifurcación, unha desviación” (Deleuze, CC, 81), como balbucir, “que é unha suspensión” (ibid). Nestes casos, nos que a lingua se somete a tales procedementos, “toda a linguaxe é levada ao seu límite” (ibid). Nestes casos, nos que se aplica tal gramática do desequilibrio, as disxuncións exclusivas¹³²⁸ son substituídas polas disxuncións inclusivas, así como as conexións progresivas¹³²⁹ se volven reflexivas, “seguindo un proceso de cabeceo que concerne ao proceso da lingua e xa non ao curso da palabra” (Deleuze, CC, 154).

¹³²⁶ Deleuze, CC, 16.

¹³²⁷ Deleuze, CC, 156.

¹³²⁸ “Non se di á vez ‘passion’ –pasión-, ‘ration’ –ración-, ‘nation’ –nación-, hai que escoller” (Deleuze, CC, 154).

¹³²⁹ “Non se combina unha palabra cos seus elementos nunha especie de inmovilidade ou de movemento adiante-atrás” (Deleuze, CC, 154).

Así, a lingua crea unha lingua estranxeira, levando, dicimos, a toda a linguaxe ao seu límite, e “o límite da linguaxe é a cousa no seu mutismo, a visión” (Deleuze, CC, 139), aspecto que nos lembra a remisión ao acontecemento puro¹³³⁰ e que, como tal, nos conduce á unha virtualidade, á desterritorialización dende a que a arte debe crear o pobo, mais este “non é un pobo chamado a dominar o mundo, senón un pobo menor, eternamente menor, presa dun devir revolucionario” (Deleuze, CC, 15). E neste proceso eterno de devir radica a mesma natureza e finalidade da revolución, porque “o éxito dunha revolución só reside na revolución mesma, precisamente nas vibracións, as apertas, as aperturas que deu ás persoas no momento en que se levou a cabo, e que compoñen en si un monumento sempre en devir, como eses túmulos aos que cada novo viaxeiro engade unha pedra. A victoria dunha revolución é inmanente” (Deleuze e Guattari, QF, 178).

¹³³⁰ Subapartado 15.4.1 Dimensión ontolóxica dunha arte desterritorializada: en busca do acontecemento puro.

CONCLUSIONES

A finalidade deste traballo de investigación era atopar as liñas teóricas deleuzeanas a partir das cales se puidese establecer ou sistematizar posibilidades de variación ontolóxicas, en orde a vinculalas coas mudanzas éticas que poderían implicar ou conlevar. Para isto ordenouse unha estrutura pola que se dá un achegamento progresivo á dimensión ética da filosofía de Gilles Deleuze, se é que se poden escindir na súa filosofía os distintos aspectos ou campos teóricos.

Fitos, logros

1. Isto é, partindo da metafísica percórrese un camiño conceptual polo que van sendo propostas e definidas nocións básicas para penetrar a construción filosófica deleuzeana e, así, as súas propostas subversivas. Polo tanto, houbo de comezarse polas achegas de Deleuze á filosofía de Spinoza, momentos nos que se xestan aspectos que serán fundamentais na obra máis autónoma ou emancipada do noso autor. Así, a partir da substancia spinozista e da súa concepción de univocidade, Gilles Deleuze definirá, con axuda das matemáticas riemannianas ou da física, un ser inmanente cunha dimensión virtual e outra actual. Estes conceptos permitirán traballar cos de acontecemento, así como coa parella Aión – Cronos, para os que bebe da filosofía estoica, acto que remite xa a unha ontoloxía e ética moi concretas. Mais tamén permitirá achegarse ás nocións de diferenza e de repetición, conceptos amplamente estudados nas obras da segunda etapa deleuzeana, concretamente en *Diferencia e repetición*.

2. Deste xeito, é posible formular unha concepción do universo como *caosmos*, no que se dá un eterno retorno da diferenza. Tal eterno retorno obriga a remitirse a Nietzsche e, de novo, non só á dimensión ontolóxica, senón tamén ética. Porén, tamén facilita facer unha primeira aproximación ao problema da individuación e ao problema

do pensamento. O primeiro deixa de estar retido no *cogito* cartesiano e o segundo, dun xeito parello, deixa de derivarse de tal substancia pensante, co que se cuestiona a noción de verdade e, máis, toda a tradición filosófica. De feito, o pensamento da diferenza suplantando ao pensamento da identidade, representativo, non tardará en ser abordado, seguindo a tal estrutura do traballo. Mais, a escisión do suxeito en empírico e transcendental supón un acceso mediado ao coñecemento de si mesmo, un acceso a través do Outro, a saber, linguaxe e poder. Este aspecto é o que funciona como ponte cara unha análise onto-política.

3. Mais previamente dáse unha penetración na terminoloxía e aparello conceptual formulado por Deleuze e Guattari. Así, expónse o sistema articulado por eles en *Mil Mesetas*, sistema a partir do cal explican o funcionamento do mundo, nada menos. Conceptos como plano de consistencia, Corpo sen Órganos, estratificacións e desestratificacións, arranxos, máquinas abstractas, ritornelo, segmentacións, etc., son definidos e explicados de modo que pechan unha primeira volta ou a macro-esfera da filosofía deleuzeana. É neste punto cando xa resulta posible entrar na noción de suxeito: dende as achegas de Hume na construción da subxectividade á mesma subxectividade como construción óptica e, polo tanto, variable ata certo punto, flexible sen dúbida, xa nos poñen no camiño cara a análise da subxectividade como froito dunha orde sociocultural.

4. Logo, atopamos xa a cuestión lingüística e do poder mesmo. E esta é precisamente a orde seguida. Da produción de sentido na linguaxe hai un desprazamento á pragmática, a un vínculo, entón, moi directo entre a lingua e o contexto (social, político). E mesmo entender a lingua como réxime de signos actúa como ponte cara formular unha relación íntima entre linguaxe e poder. O mesmo poder late na súa forma de desexo e así é analizado, de xeito que o inconsciente é tratado

como obxecto de estudo pero, sobre todo, como posibilidade de emancipación. O seu aspecto molecular é a chave: da súa escravitude e da súa posible liberación. Mais antes de falar da liberación, obviamente, é mester afondar na sociedade actual, no capitalismo actual, nos modos de suxeición que nos atan. Para isto, ben é certo, haberá que realizar unha remisión a outras formas históricas do poder, así como resultou conveniente achegarse sucintamente a Foucault, a pesar das diferenzas nas concepcións: Foucault ve primeiramente o poder, e o desexo nuns termos máis convencionais, relacionado cun suxeito. Deleuze ve primeiramente dispositivos de desexo e o poder como estratificacións de tal dispositivo. Así, Deleuze ve o suxeito como un aspecto residual do desexo, producido por el e non un suxeito que desexa. Ademais, onde Foucault observa posibles puntos de resistencia ao poder, Deleuze constata liñas de fuga que están na orixe, a saber, o dispositivo nomeado.

5. O estadio das posibilidades onto-éticas comézase por unha análise xa profunda e crítica do pensamento, como tradición intelectual e como facultade humana, de modo que se explicita a necesidade de mudanza da noción e da práctica do pensamento para que o cambio ético-social poida darse. Mais despois de pasar por aquí, convén atar as liñas estritamente éticas, co que debullar a Spinoza, a súa vertente gnoseo-ética, así como a Nietzsche, a súa análise e proposta onto-ética, recollida por Deleuze, é imprescindible. Deste xeito, pódese pasar con comodidade ás nocións de devir, nomadismo ou minoría, nocións que recollen a formulación onto-ética de Deleuze (e de Guattari), así como a barallar a contraefectuación como concepto deleuzeano específico para sinalar a emancipación ontolóxica, onto-ética, tamén, en tanto que está intimamente ligado a actitude do sabio (estoico ou zen, tanto ten): non seleccionar as situacións, que non se pode, senón facer unha selección en cada situación, extraer aquilo do que conseguir un movemento ontolóxico. Iso si, antes de rematar, dáse unha ollada

aos modos de subversión permitidos pola arte, porque esta, para Deleuze, non se desvincula da ontoloxía mesma. E tal subversión non é inversión, senón perversión: non unha oposición, senón unha fuxida cara ás fronteiras.

Resultados

Entón, os resultados que se obtiveron ao seguir este desenvolvemento da investigación teórica son concordantes coas liñas de investigación vixentes: co desenvolvemento do pensamento metafísico deleuzeano e as súas consecuencias ético-políticas, na liña francesa, e coa aplicación política da filosofía deleuzeana, no mundo anglosaxón e estadounidense (deixando un campo aberto para a estética en Edimburgo).

Mais, o que nós acentuamos é o que Gilles Deleuze deixou dito a propósito da condición ontolóxica e da súa potencia, así como da súa incidencia relación bidireccional ou indistinguible con respecto a unha praxe. A saber:

-A individuación non coincide cunha forma específica de subxectividade por suxeición. Isto é, a individuación non coincide co suxeito.

-A individuación remítese a unha zona de intensidades próximas, de modo que supón unha meseta no continuo da intensión, no continuo virtual.

-Logo, a individuación ten relación co acontecemento (puro) do que forma parte, aínda que, como tal, se efectúe nun organismo concreto que será conformado nunha subxectividade afín ao contexto cultural, social e político-económico no que se desenvolverá a súa existencia.

-Tal subxectividade, entón, será configurada a partir de mecanismos de (saber-) poder, sendo as persoas individuais ou privadas proxeccións das persoas sociais, e formando parte da máquina social (esclavitude maquínica). Mais, como simplemente é

unha concreción específica dunha virtualidade máis rica, que a sobrepasa, tal subxectividade pode desencadearse destas suxeicións e trazar unha liña de fuga ou de contraefectuación pola que sexa capaz de devir, de pórse en movemento permanente.

Conclusión, perspectiva

Así, podemos concluír que a composición dun estado de cousas é unha síntese pasiva, na medida en que é o estado actual dunha liña virtual que descende e se concreta en ou fai converxer disxuncións excluíntes. Mais en tanto que arranxo, recibe un matiz dinámico que permite seleccionar novos virtuais. Por iso, mentres que a composición é a liña de descenso do plano de composición cósmico ou de inmanencia ao plano de organización, tal arranxo conta tamén coa posibilidade da desterritorialización ou dunha liña de ascenso que permita novas metamorfoses, novos devires, novas transformacións. Son dúas liñas, xa que non se trata de remontar a liña da efectuación. Dito noutros termos, o acontecemento efectúase, concrétase seguindo a primeira liña, de descenso, pero tal acontecemento non coincide plenamente coa súa actualización, co que pode ser liberado da súa forma actual mediante unha contraefectuación que exima ao acontecemento de esgotarse na súa actualización ou estado de cousas, no seu presente. Entón, o individuo, en tanto que forma parte dun acontecemento, pode superar un modo de subxectividade pechada, suxeita, e chegar á virtualidade da que foi actualizado.

1. Polo tanto, remitíndonos á noción de arranxo podemos rescatar a parte virtual, móbil que late en cada composición, e pola que é posible trazar unha nova liña fronte a *explicatio* da composición. É a liña do devir, a *implicatio*, unha liña de fuga que supón a selección de novos virtuais. O devir, entón, é unha nova selección que se dá tras a desterritorialización e que nos pode levar a novas conxuncións ou composicións en tanto que nos aproxima ao acontecemento puro do que formamos parte e, polo tanto, ás

singularidades que nos forman e que nos bordan, por estar en comunicación rizomática coas demais. Isto é, nese plano virtual ou molecular onde os límites non coinciden cos da pel, as singularidades están en comunicación, coma os acontecementos puros entre si, e onde o real é sempre máis rico porque é o nivel das disxuncións inclusivas, posibilidades que non se exclúen, virtualidades que coexisten nun continuo heteroxéneo de intensidades.

2. Para que isto sexa posible hai que buscar movementos eventuais de desterritorialización, atopar e liberar as liñas de fuga captando as fendas das composicións duras, sólidas: esburacar para metamorfosearse, para devir, para desestabilizar os coágulos de micropoder, logo, de poder. É dicir, por unha banda, calquera estabilización é xa unha configuración e, como tal, a figura ten proxeccións a partir das que se vai dirixir para percibir e actuar, así como para manterse como configuración, como forma concreta. Polo tanto, vai reproducir estratexias, as mesmas necesidades do (micro)poder. Por outra banda, o feito de intentar desestabilizar calquera forma de subxectividade, formar parte dun devir, ser nómade ou moverse sempre nas fronteiras, se queremos, implica volverse imperceptible tamén para o (macro)poder.

3. Entón, é precisa e posible unha variación continua, unha modulación permanente, unha creación incesante dun/ha mesm@: unicamente se precisa o proceso para a revolución. A revolución é inmanente, en tanto que é, ou debe ser, para non traizoarse a si mesma, simplemente o proceso. Fálase, logo, dunha cartografía inmanente de vida liberada nos bordes, porque o centro, dixo Deleuze, está morto: nel non hai devir.

BIBLIOGRAFÍA

OBRAS DE GILLES DELEUZE

Deleuze, Gilles, *Empirisme et subjectivité. Essai sur la Nature humaine selon Hume*, PUF, Paris, 1952. *Empirismo y subjetividad. La filosofía de David Hume*, trad. Hugo Acevedo, Editorial Gedisa, Barcelona, 2007.

Deleuze, Gilles, *Bergson: mémoire et vie*, PUF, Paris, 1957. *Henri Bergson. Memoria y vida*, trad. Mauro Armiño, Alianza Editorial, Madrid, 2004.

Deleuze, Gilles, *La philosophie critique de Kant. Doctrine des facultés*, PUF, Paris, 1963. *La filosofía crítica de Kant*, trad. Marco Aurelio Galmarini, Ediciones Cátedra, Madrid, 1997.

Deleuze, Gilles, *Proust et les signes*, PUF, Paris, 1964. *Proust y los signos*, trad. Francisco Mongue, Anagrama, Barcelona, 1972.

Deleuze, Gilles, *Nietzsche*, PUF, Paris, 1965. *Nietzsche*, trad. Isidro Herrera y Alejandro del Río, Arena Libros, Madrid, 2000.

Deleuze, Gilles, *Le bergsonisme*, PUF, Paris, 1966. *El bergsonismo*, trad. Luis Ferrero Carracedo, Ediciones Cátedra, Madrid, 1987.

Deleuze, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Paris, 1967. *Nietzsche y la filosofía*, trad. Carmen Artal, Editorial Anagrama, Barcelona, 1971.

Deleuze, Gilles, *Présentation de Sacher-Masoch*, Les Éditions de Minuit, París, 1967.

Deleuze, Gilles, *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, Paris, 1968. *Spinoza y el problema de la expresión*, trad. Horst Voguel, Muchnik Editores, Barcelona, 1975.

Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, PUF, Paris, 1968. *Diferencia y repetición*, trad. Alberto Cardín, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 2002.

Deleuze, Gilles, *Logique du sens*, Minuit, Paris, 1969. *Lógica del sentido*, trad. Miguel Morey e Víctor Molina, Ediciones Paidós, Barcelona, 1989.

Deleuze, Gilles, *Spinoza, philosophie pratique*, PUF, Paris, 1970. *Spinoza: filosofía práctica*, trad. Antonio Escohotado, Editorial Tusquets, Barcelona, 1984.

Deleuze, Gilles, *L'anti-Oedipe. Capitalisme et Schizophrénie I*. Minuit, Paris, 1972. *El antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. Francismo Mongue, Ed. Paidós, Barcelona, 1985.

Deleuze, Gilles, *Un nouvel archiviste*, Editorial Fata Morgana, París, 1972.

Deleuze, Gilles & Guattari, Félix, *Kafka. Pour une littérature mineure*, Minuit, Paris, 1975. *Kafka, por una literatura menor*, trad. Jorge Aguilar Mora, Ediciones Era, México, 1998.

Deleuze, Gilles et Parnet, Claire, *Dialogues*, Editorial Flammarion, París, 1977.

Deleuze, Gilles et Bene, Carmelo, *Superpositions*, Les éditions de minuit, París, 1979.

Deleuze, Gilles, *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie II*, Minuit, Paris, 1980. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. José Vázquez Pérez e Umbelina Larraceleta, Pre-Textos, Valencia, 2006.

Deleuze, Gilles, *Francis Bacon. Logique de la sensation*, Éditions de la Différence, Paris, 1981. *Francis Bacon. Lógica de la sensación*, trad. Isidro Herrera, Arena Libros, Madrid, 2005.

Deleuze, Gilles, *L'image-mouvement. Cinéma I*, Minuit, Paris, 1983. *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1*, trad. Irene Agoff, Paidós, Barcelona, 1985.

Deleuze, Gilles, *L'image-temps. Cinéma II*, Minuit, Paris, 1985. *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*, trad. Irene Agoff, Paidós, Barcelona, 1986.

Deleuze, Gilles, *Foucault*, Minuit, Paris, 1986. *Foucault*, trad. José Vázquez, Ed. Paidós, Barcelona, 1987.

Deleuze, Gilles, *Périclès et Verdi. La philosophie de François Châtelet*, Les Éditions de Minuit, París, 1988.

Deleuze, Gilles, *Le pli. Leibniz et le baroque*, Minuit, Paris, 1988. *El pliegue. Leibniz y el Barroco*, trad. J. Vázquez e U. Larraceleta, Ed. Paidós, Barcelona, 2004.

Deleuze, Gilles, *Pourparlers*, Minuit, Paris, 1990. *Conversaciones 1972-1990*, trad. José Luis Pardo, Ed. Pre-textos, Valencia, 1995.

Deleuze, Gilles et Guattari, Félix, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Minuit, Paris, 1991. *¿Qué es filosofía?*, trad. Thomas Kauf, Editorial Anagrama, Barcelona, 2005.

Deleuze, Gilles, *Critique et clinique*, Minuit, Paris, 1993. *Crítica y clínica*, trad. Thomas Kauf, Anagrama, Barcelona, 1996.

Deleuze, Gilles, *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, Minuit, Paris, 2002. *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, trad. José Luis Pardo, Editorial Pre-Textos, Valencia, 2005.

Deleuze, Gilles, *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, Minuit, Paris, 2003. *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, trad. José Luis Pardo, Pre-Textos, Valencia, 2007.

Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, Editorial Cactus (Clases), Buenos Aires, 2008 [2003].

Deleuze, Gilles, *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, Editorial Cactus (Clases), Buenos Aires, 2006 [2005]

Deleuze, Gilles, *Pintura. El concepto de diagrama*, Editorial Cactus (Clases), Buenos Aires, 2007.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE DELEUZE

Alliez, Eric (1993), *La signature du monde ou qu'est-ce que la philosophie de Deleuze et Guattari?*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1993.

Ansell Pearson, Keith (ed.) (1997), *Deleuze and philosophy. The difference engineer*, Editorial Routledge, London & New York, 1997.

Ansell Pearson, Keith (1997a), "Deleuze Outside / Outside Deleuze: On the Difference Engineer", in Ansell Pearson, Keith (ed.), *Deleuze and philosophy. The difference engineer*, Editorial Routledge, London & New York, 1997, pp. 1-22.

Ansell Pearson, Keith (1997b), "Viroid Life: On Machines, Technics and Evolution", in Ansell Pearson, Keith (ed.), *Deleuze and philosophy. The difference engineer*, Editorial Routledge, London & New York, 1997, pp. 180-210.

Aragüés, Juan Manuel (ed.) (1997), *Gilles Deleuze. Un pensamiento nómada*, Mira Editores, Zaragoza, 1997.

Aragüés, Juan Manuel (1998), *Deleuze (1925-1995)*, Ediciones del Orto, Madrid, 1998.

Armstrong, Aurelia (1997), "Some Reflections on Deleuze's Spinoza: Composition and Agency", in Ansell Pearson, Keith(ed.), *Deleuze and philosophy. The difference engineer*, Editorial Routledge, London & New York, 1997, pp. 44-57.

Astier, Frédéric (2006), *Les cours enregistrés de Gilles Deleuze. 1979-1987*, Sils Maria asbl éditions, Mons, Bélgica, 2006.

Badiou, Alain (1997), *Deleuze*, Hachette Littératures, París, 1997.

Barroso Ramos, Moisés (2006), *Inmanencia, virtualidad y devenir en Gilles Deleuze*, Editorial Universidad de La Laguna (Serie tesis), 2006.

Beaulieu, Alain (2004), *Gilles Deleuze et la phénoménologie*, Sils Maria asbl éditions, Mons, Bélgica, 2004.

Braidotti, Rosi (2004), *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*, Editorial Gedisa, Barcelona, 2004.

Braidotti, Rosi (2005), *Metamorfosis: hacia una teoría materialista del devenir*, Ediciones Akal, Madrid, 2005 [2002].

Bogue, Ronald (2005), "The minor", in Stivale, Charles J. (ed.), *Gilles Deleuze. Key concepts*, Acumen Publishing, Bucks, Reino Unido, 2005, pp. 110-120.

Bonta, Mark & Protevi, John (2004), *Deleuze and geophilosophy. A guide glossary*, Edinburgh University Press, 2004.

Boundas, Constantine (2010), "Spinoza + Ethics of joy", in Parr, Adrian (ed.), *The Deleuze dictionary*, Edinburgh University Press, Edimburgo, 2010, pp. 266-267.

Buchanan, Ian & Parr, Adrian (ed.) (2006), *Deleuze and the contemporary world*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2006.

Buchanan, Ian & Thoburn, Nicholas (ed.) (2008), *Deleuze and politics*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2008.

Conley, Tom (2005), "Folds and folding", in Stivale, Charles J. (ed.), *Gilles Deleuze. Key concepts*, Acumen Publishing, Bucks (Reino Unido), 2005, pp. 170-181.

Conway, Daniel W. (1997), "Tumbling Dice: Gilles Deleuze and the Economy of *Répétition*", in Ansell Pearson, Keith (ed.), *Deleuze and philosophy. The difference engineer*, Editorial Routledge, London & New York, 1997, pp. 73-90.

Colebrook, Claire (2003), *Gilles Deleuze*, Editorial Routledge, New York, 2003 [2002].

Colebrook, C. (2006), "The joy of philosophy", in Buchanan, Ian & Parr, Adrian (ed.), *Deleuze and the contemporary world*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2006, pp. 214-227.

Dias, Sousa (1995), *Lógica do acontecimento. Deleuze e a Filosofia*, Edições Afrontamento, Porto, 1995.

Due, Reidar (2007), *Deleuze*, Polity Press, Cambridge, 2007.

Evens et al. (1998), "Another always thinks in me", in Kaufman, Eleanor and Heller, Kevin J. (ed.), *Deleuze and Guattari. New mappings in politics, philosophy and culture*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1998, pp. 270-280.

Fernández Naveiro, J. C. (1997), *El pensamiento de la diferencia en Gilles Deleuze*, Univ. Santiago de Compostela, Tese non editada, 1997.

Galván, Gustavo (2007), *Gilles Deleuze: Ontología, pensamiento y lenguaje. Un logos problemático*, Editorial Universidad de Granada, Granada, 2007.

García, R. (1999), *La anarquía coronada. La filosofía de Gilles Deleuze*, Ediciones Colihue, Buenos Aires, 1999.

Gil, José (2008), *O imperceptível devir da imanência. Sobre a filosofia de Deleuze*, Editorial Relógio d'auga, Lisboa, 2008.

Goodchild, Philip (1996), *Deleuze & Guattari. An introduction to the politics of desire*, SAGE Publications, London, California, New Delhi, 1996.

Hardt, Michael (2005), *Deleuze. Un aprendizaje filosófico*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 2005 [1993].

Hayden, P. (1998), *Multiplicity and becoming. The pluralist empiricism of Gilles Deleuze*, Ed. Peter Lang, New York, 1998.

Holland, Eugene (1998), "From schizophrenia to social control", in Kaufman, Eleanor and Heller, Kevin J. (ed.), *Deleuze and Guattari. New mappings in politics, philosophy and culture*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1998, pp. 65-72.

Holland, Eugene (2005), "Desire", in Parr, Adrian (ed.), *Gilles Deleuze. Key concepts*, Acumen Publishing, Bucks (Reino Unido), 2005, pp. 53-62.

Kaufman, Eleanor; Heller, Kevin J. (ed) (1998), *Deleuze and Guattari. New mappings in politics, philosophy and culture*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1998.

Kennedy, Barbara (2000), *Deleuze and cinema: the aesthetics of sensation*, Edinburgh University Press, Edimburgo, 2000.

Lambert, Gregg (2002), *The non-philosophy of Gilles Deleuze*, Editorial Continuum, London, New York, 2002.

Leclercq, Stéfán (2003), *Gilles Deleuze, Inmanence, univocité et transcendantal*, Sils Maria asbl éditions, Mons, Bélgica, 2003.

McMahon, Melissa (2005), "Difference, repetition", in Stivale, Charles J. (ed.), *Gilles Deleuze. Key concepts*, Acumen Publishing, Bucks (Reino Unido), 2005, p. 42 -52.

Mark, John (1998), *Gilles Deleuze. Vitalism and multiplicity*, Editorial Pluto Press, London, 1998.

Marrati, Paola (2003), *Gilles Deleuze. Cine y Filosofía*, Editorial Buenos Aires Nueva Visión, Argentina, 2003.

Martin, Jean-Clet (1993), *Variations. La philosophie de Gilles Deleuze*, Bibliothèque scientifique Payot, París, 1993.

Martínez, F. J. (1987), *Ontología y diferencia. La filosofía de Gilles Deleuze*, Editorial Orígenes, Madrid, 1987.

Martínez, José (1997), "El pliegue como categoría ontológica en el pensamiento de Gilles Deleuze", in Aragüés, Juan Manuel (ed.), *Gilles Deleuze. Un pensamiento nómada*, Mira Editores, Zaragoza, 1997, pp. 23-32.

Martínez Quintanar, Miguel Ángel (2002), *Gilles Deleuze*, Baía Edicións, A Coruña, 2002.

Martínez Quintanar, Miguel Ángel (2007), *La filosofía de Gilles Deleuze: del empirismo trascendental al constructivismo pragmático*, Universidade de Santiago, 2007.

May, Todd (2005), *Gilles Deleuze. An introduction*, Cambridge University Press, New York, 2005.

Mengue, Philippe (1994), *Gilles Deleuze ou le système du multiple*, Éditions Kimé, Paris, 1994.

Morey, Miguel (1997), “Conjeturas sobre el delirio”, in Aragüés, Juan Manuel (ed.), *Gilles Deleuze. Un pensamiento nómada*, Mira Editores, Zaragoza, 1997, pp. 33-57.

Murphy, Timothy S. (1998), “Quantum ontology”, in Kaufman, Eleanor and Heller, Kevin Jon (ed.), *Deleuze and Guattari. New mappings in politics, philosophy and culture*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1998, pp. 211-229.

Narang Sawhney, Deepak (1997), “Palimpsest: Towards a Minor Literature in Monstrosity”, in Ansell Pearson, Keith (ed.), *Deleuze and philosophy. The difference engineer*, Editorial Routledge, London & New York, 1997, pp. 130-146.

Navarro Casabona, Alberto (2001), *Introducción a pensamiento estético de Gilles Deleuze*, Editorial Tirant Lo Blanch, Valencia, 2001.

Olkowski, Dorothea (1999), *Gilles Deleuze and the ruin of representation*, University of California Press, Berkeley & Los Angeles, 1999.

Pardo, José Luis (1990), *Deleuze, violentar el pensamiento*, Cincel, Madrid, 1990.

Pardo, J. L. (1997), "De cuatro fórmulas poéticas que podrían resumir la filosofía deleuziana", in Aragüés, Juan Manuel (ed.), *Gilles Deleuze. Un pensamiento nómada*, Mira Editores, Zaragoza, 1997, pp. 59-72.

Parr, Adrian (ed.) (2010), *The Deleuze dictionary*, Edinburgh University Press, Edimburgo, 2010.

Patton, Paul (2006), "The event of colonization", in Buchanan, Ian & Parr, Adrian (ed.), *Deleuze and the contemporary world*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2006, pp. 108-123.

Poxon e Stivale (2005), "Sense, series", in Stivale, Charles J. (ed.), *Gilles Deleuze. Key concepts*, Acumen Publishing, Bucks (Reino Unido), 2005, pp. 65-76.

Protevi, John (2009), *Political affect. Connecting the social and the somatic*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2009.

Purdom, Judy (1997), "Postmodernity as a Spectre of the Future: The Force of Capital and the Unmasking of Difference", in Ansell Pearson, Keith (ed.), *Deleuze and philosophy. The difference engineer*, Editorial Routledge, London & New York, 1997, pp. 115-129.

Rajchman, John (2000), *The Deleuze connections*, The MIT Press, Massachusetts, 2000.

Reynolds, Bryan (1998), "Becoming a Body without Organs", in Kaufman, Eleanor and Heller, Kevin Jon (ed.), *Deleuze and Guattari. New mappings in politics, philosophy and culture*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1998, pp. 191-208.

Robinson, Keith (ed.) (2009), *Deleuze, Whitehead, Bergson. Rizomatic connections*, Editorial Palgrave Macmillan, New York, 2009.

Rodríguez García (1997), “En qué sentido la locura y la escritura desértica pueden expresar estados subversivos”, in Aragüés, Juan Manuel (ed.), *Gilles Deleuze. Un pensamiento nómada*, Mira Editores, Zaragoza, 1997, pp. 73-86.

Roffe, Jonathan (2010), “Simulacrum”, in Parr, Adrian (ed.), *The Deleuze dictionary*, Edinburgh University Press, Edimburgo, 2010, pp. 253-254.

Seigworth, Gregory (2005), “From affection to soul”, in Stivale, Charles J. (ed.), *Gilles Deleuze. Key concepts*, Acumen Publishing, Bucks (Reino Unido), 2005, pp. 159-169.

Smith, Daniel (2005), “Critical, clinical”, in Stivale, Charles J. (ed.), *Gilles Deleuze. Key concepts*, Acumen Publishing, Bucks (Reino Unido), 2005, pp. 182-193.

Smith, Daniel (1998), “The place of ethics in Deleuze’s philosophy”, in Kaufman, Eleanor and Heller, Kevin Jon (ed.), *Deleuze and Guattari. New mappings in politics, philosophy and culture*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1998, pp. 251-269.

Stagoll, Cliff (2010), “Concepts”, in Parr, Adrian (ed.), *The Deleuze dictionary*, Edinburgh University Press, Edimburgo, 2010, pp. 53-54.

Stivale, Charles J. (ed.) (2005), *Gilles Deleuze. Key concepts*, Acumen Publishing, Bucks, Reino Unido, 2005.

Sotirin, Patty (2005), “Becoming woman”, in Stivale, Charles J. (ed.), *Gilles Deleuze. Key concepts*, Acumen Publishing, Bucks, Reino Unido, 2005, pp. 98-109.

Surin, Kenneth (2005), “Force”, in Stivale, Charles J. (ed.), *Gilles Deleuze. Key concepts*, Acumen Publishing, Bucks (Reino Unido), 2005, pp. 19-30.

Tudela Sancho, Antonio (2005), *Escrituras de la diferencia. El desplazamiento de la identidad en Deleuze y Derrida*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 2005.

Zarka, Yves Charles (ed.) (2010), *Deleuze político. Nueve cartas inéditas de Gilles Deleuze*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2010.

Žižek, Slavoj (2006), *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*, Editorial Pre-textos, Valencia, 2006 [2004].

Zourabichvili, François (2004), *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento*, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 2004 [1994].

BIBLIOGRAFÍA XERAL

Amorós, Celia (2006), *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... para las luchas de las mujeres*, Ed. Cátedra, Madrid, 2006 [2005].

Aróstegui, Antonio (1978), *(esquemas para una) Historia de la filosofía Occidental*, Ed. Marsiega, Madrid, 1978 [1952].

Badiou, Alain (1995), *A ética, Ensaio sobre a consciencia do mal*, Noitarenga, Santiago de C., 1995 [1993].

Badiou, Alain (1999), *El ser y el acontecimiento*, Ediciones Manantial, Buenos Aires, 1999 [1988].

Badiou, Alain (2005), *Terceiro esbozo para un manifesto do afirmacionismo*, Amastran-gallar, Santiago, 2005 [2004].

Barthes (1991a), *El grado cero de la escritura*, Siglo Veintiuno Editores, México, 1991 [1972].

Barthes, Roland (1991b), *El placer del texto*, Siglo XXI, México DF, 1991 [1973].

Berardi, Franco (2007), “A la memoria de Jean Baudrillard”, *Achipiélago*, nº75, Editorial Archipiélago, Barcelona, 2007, pp. 3-6.

Borau, José Luis (2003), *La pintura en el cine. El cine en la pintura*, Ed. Ocho y medio, Madrid, 2003.

Bresson, Robert (1993), *Notas sobre o cinematógrafo*, Edicións Positivas, Santiago, 1993 [1975].

Cage, John (2007), *Silencio*, Árdora Ediciones, Madrid, 2007 [1961].

Chomsky, Noam (2005), *El gobierno en el futuro*, Anagrama, Barcelona, 2005 [1970].

Deveraux, Georges (1973), *Ensayos de etnopsiquiatría general*, Barral Editores, 1973 [1970].

García Morente, Manuel (1972), *La filosofía de Henri Bergson*, Espasa-Calpe, Madrid, 1972 [1917].

García Morente, Manuel (2004), *La filosofía de Kant. Una introducción a la filosofía*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 2004 [1917].

Habermas, Jürgen (1994), *Ciencia y técnicas como ideología*, Editorial Tecnos, Madrid, 1994 [1968].

Lafargue, Paul (2000) , *O derecho á preguiza*, Ed. Positivas, Santiago, 2000 [1883].

Lamas, Santiago (2004), *Galicia borrosa*, Seminario de Estudos galegos, Edicións do Castro, A Coruña, 2004.

Foucault, Michel (1967), *Historia de la locura en la época clásica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1967 [1964].

Foucault, Michel (1972), *Theatrum philosophicum*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1972 [1970].

Foucault, Michel (1978), *Las palabras y las cosas*, Siglo Veintiuno editores, México D.F, 1978 [1966].

Foucault, Michel (1978a), *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Siglo Veintiuno editores, Madrid, 1978 [1975].

Foucault, Michel (1983), *El discurso del poder*, Folios Ediciones, México, 1983 [1979].

Foucault, Michel (1983a), *La arqueología del saber*, Siglo Veintiuno editores, s.a, Madrid, 1983 [1969].

Foucault, Michel (1985), *Un diálogo sobre el poder* (entrevistas e participación en debates), Alianza Editorial, Madrid, 1985 [1981].

Foucault, Michel (1990), *Tecnologías del yo*, Editorial Paidós, Barcelona, 1990 [1988].

Foucault, Michel (1992), *Microfísica del poder*, Ediciones de La Piqueta, Madrid, 1992 [1991].

Foucault, Michel (1994), *Hermenéutica del sujeto, (Clases)*, Ediciones La Piqueta, Madrid, 1994 [1982].

Foucault, Michel (1999), *Estrategias de poder*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1999 [1994].

Foucault, Michel (2001), *Yo, Pierre Rivière, habiendo degollado a mi madre, a mi hermana y a mi hermano...* Tusquets Editores, Barcelona, 2001 [1973].

Fourasté, Raymond (1992), *Introducción a la etnopsiquiatría*, Ediciones del Sol, Buenos Aires, 1992 [1985].

Guattari, F. & Rolnik, S. (2006), *Micropolítica. Cartografías del deseo*, Editorial Traficantes de sueños, Madrid, 2006 [2005].

Horkheimer, Max; Adorno, Theodor W. (1994), *Dialéctica de la Ilustración*, Editorial Trotta, Madrid, 1994 [1969].

Martínez, Francisco José (1988), *Materialismo, idea de totalidad y método deductivo en Espinosa*, editado por UNED, Madrid, 1988.

Martínez, Francisco José (2007), *Autoconstitución y libertad. Ontología y política en Espinosa*, Anthropos Editorial, Barcelona, 2007.

Murillo, Ildefonso (1994), *Leibniz (1646-1716)*, Ediciones El Orto, Madrid, 1994.

Negri, Antonio (1993), *La anomalía salvaje: ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*, Editorial Anthropos, Barcelona, 1993 [1981].

Negri, Antonio (1994), *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*, Editorial Prodhufi, S.A, Madrid, 1994 [1992].

Negri, Toni; Guattari, Felix (1996), *Las verdades nómadas*, Ediciones Iralka, Irún, 1996 [1989].

Negri, Toni (2000), *Spinoza subversivo. Variaciones (in)actuales*, Ediciones Akal, Madrid, 2000.

Negri, Toni (2000a), *Arte y multitud. Ocho cartas*, Editorial Trotta, Madrid, 2000 [1998].

Negri, Antonio (2002), *Imperio*, Ediciones Paidós, Barcelona, 2002 [2000].

Negri, Antonio (2003), *Time for revolution*, Continuum, London, 2003 [1997].

Negri, Antonio (2003a), *Del retorno. Abecedario biopolítico*, Debate, Barcelona, 2003 [2002].

Negri, Antonio (2004), *Los libros de la autonomía obrera*, Ediciones Akal, Madrid, 2004.

Negri, Antonio (2006), *Fábricas del sujeto / ontología de la subversión*, Editorial Akal, Madrid, 2006 [2000].

Negri, Antonio (2006a), *Movimientos en el imperio. Pasajes y paisajes*, Editorial Paidós, Barcelona, 2006.

Negri, Antonio (2007), *Goodbye Mr. Socialism. La crisis de la izquierda y los nuevos movimientos revolucionarios*, Editorial Paidós, Barcelona, 2007 [2006].

Nietzsche, Friedrich (1973), *En torno a la voluntad de poder*, Ediciones Península, Barcelona, 1973 [1885].

Nietzsche, Friedrich (1980), *Crepúsculo de los ídolos*, Alianza Editorial, Madrid, 1980 [1887].

Nietzsche, Friedrich (1992), *Así habló Zaratustra*, Editorial Planeta-De Agostini, Barcelona, 1992 [1885].

Nietzsche, Friedrich (2001), *Ecce Homo. Cómo se llega a ser lo que se es*, Alianza Editorial, Madrid, 2001 [1887].

Nietzsche, Friedrich (2003), *La genealogía de la moral*, Editorial Tecnos, Madrid, 2003 [1887].

Pascal, M. (1974), *Pensamientos*, Editorial Aguilar, Buenos Aires, 1974 [1669].

Rist, J. M (1995), *La filosofía estoica*, Ediciones Crítica, Barcelona, 1995 [1969].

Spinoza, Baruch (1988), *Correspondencia completa*, Editorial Hiperión, Madrid, 1988.

Spinoza, Baruch (2005), *Ética demostrada según el orden geométrico*, Ed. Quadrata, Buenos Aires, 2005 [1677].

Stewart Home (2002), *El asalto a la cultura. Corrientes utópicas desde el Letrismo a la Class War*, Ed. Virus, Barcelona, 2002 [1991].

Thoreau, Henry D. (2002), *Desobediencia civil*, Ed. Positivas, Santiago de Compostela, 2002 [1849].

Thoreau, Henry D. (2002a), *Vida sin fundamentos*, Ed. Positivas, Santiago, 2002 [1869].

Tristan Tzara (1999), *Siete manifiestos Dada*, Tusquets Editores, Barcelona, 1999 [1916].

Turnes García, Javier (2006), *Baruch Spinoza*, Baía Pensamento, A Coruña, 2006.

Vattimo, Gianni (1986), *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, Ediciones Península, Barcelona, 1986 [1980].

Vattimo, Gianni (1996), *Introducción a Heidegger*, Gedisa Editorial, Barcelona 1996 [1985].